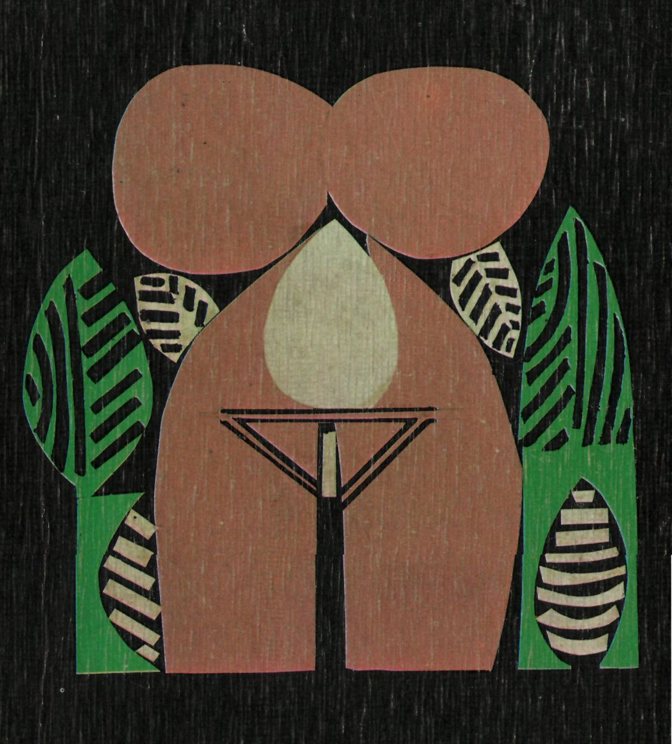
EDICIONES
CRISTIANDAD



MIRCEA ELIADE

TRATADO DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES

MIRCEA ELIADE
Profesor de Historia de las Religiones en la Universidad de Chicago

TRATADO DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES

II



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

EDICIONES CRISTIANDAD, S. L.
Madrid 1974

Depósito legal: M. 4.458.—1974 (II)

ISBN: 84-7057-163-X (Obra completa)

ISBN: 84-7057-162-1 (Tomo II)

Printed in Spain by
ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes, 7 - MADRID-3

CONTENIDO DE ESTE TOMO

CAPITULO VII

LA TIERRA, LA MUJER Y LA FECUNDIDAD

CAPITULO VIII

LA VEGETACION. SIMBOLOS Y RITOS DE RENOVACION

CAPITULO IX

LA AGRICULTURA Y LOS CULTOS DE LA FERTILIDAD

CAPITULO X

EL ESPACIO SAGRADO: TEMPLO, PALACIO, «CENTRO DEL MUNDO»

CAPITULO XI

EL TIEMPO SAGRADO Y EL MITO DEL ETERNO RETORNO

CAPITULO XII

MORFOLOGIA Y FUNCION DE LOS MITOS

CAPITULO XIII

ESTRUCTURA DE LOS SIMBOLOS

CAPITULO VII

LA TIERRA, LA MUJER Y LA FECUNDIDAD

83. LA TIERRA MADRE

«... la Tierra (Gaia) engendró primero un ser igual a ella, que pudiera cubrirla entera, el Cielo (Uranos) estrellado, que fuera para los dioses bienaventurados una sede segura para siempre» (Hesíodo, *Teogonía,* vv. 126s). De esta pareja primordial nació la innumerable familia de los dioses, de los cíclopes y los demás seres míticos (Cottos, Briareo, Giges, «hijos llenos de orgullo», con cien brazos y cincuenta cabezas cada uno). El matrimonio del Cielo y de la Tierra es la primera hierogamia; los dioses se apresurarán a seguir su ejemplo y los hombres lo imitarán con la misma gravedad sagrada con que han imitado todos los gestos que fueron ejecutados en la aurora de los tiempos.

Gaia o Gê, cuyo culto estaba bastante extendido en Grecia, fue desplazada con el tiempo por otras divinidades de la tierra. Su etimología parece denotar en ella el elemento telúrico bajo su forma más inmediata (cf. sánscrito *gô,* «tierra, lugar»; zend. *gava;* gôth. *gawi, gauja,* «provincia»). Homero apenas la menciona; no era fácil que una divinidad ctónica —que pertenecía por excelencia al substrato prehelénico— tuviera entrada en su Olimpo. Sin embargo, hay un himno homérico dedicado a Gaia: «Cantaré la tierra, madre universal de sólidos cimientos, madre venerable que alimenta sobre su suelo a todo cuanto existe... A ti te corresponde dar la vida a los mortales y quitársela... ¡Feliz aquel a quien honras con tu benevolencia! Para él, la gleba de la vida está cargada de cosechas; en los campos prosperan sus rebaños y su casa se llena de riquezas» *(A la Tierra,* 1s).

Esquilo también la ensalza, por ser la Tierra la que «engendra todos los seres, los nutre y recibe luego de ellos el germen fecundo» *(Coéforas,* vv. 127-128). Más adelante veremos toda la verdad y el arcaísmo que encierra esta fórmula de Esquilo. Citemos también un himno muy antiguo que, según Pausanias (X, 12, 10), cantaban las Peleia-

das de Dodona: «Zeus ha sido, es y será, oh gran Zeus; con tu ayuda nos da la tierra frutos. Con razón la llamamos nuestra madre».

Son muchas las creencias, mitos y rituales referentes a la tierra, a sus divinidades y a la «gran madre» que han llegado hasta nosotros. La tierra, que en cierto sentido constituye los cimientos mismos del cosmos, tiene muchas valencias religiosas. Ha sido adorada por «ser», por mostrar *y mostrarse a sí misma*, por devolver, por dar fruto, por recibir. Estudiando la historia de una sola religión, quizá fuera posible circunscribir con bastante precisión la función y el desarrollo de las creencias referentes a las epifanías telúricas. Pero cuando se trata de estudiar exclusivamente la morfología religiosa, ya no es posible; nos encontramos entonces —como nos ha ocurrido en los otros capítulos— ante una serie de gestos, creencias y teorías que pertenecen a círculos de civilización distintos, de épocas y de estructuras diferentes. Intentemos ver, sin embargo, cuáles son las líneas fundamentales de ese conjunto de hechos que los índices de las grandes monografías agrupan bajo los títulos de «tierra», tierra madre, divinidades de la tierra, espíritus telúricos, etc.

84. LA PAREJA PRIMORDIAL CIELO-TIERRA

La pareja divina cielo-tierra, que cantaba Hesíodo, es uno de los motivos de la mitología universal. En muchas mitologías en las que el cielo desempeña o ha desempeñado el papel de divinidad suprema, la tierra aparece como su compañera, y ya vimos (§§ 12s) que en la vida religiosa primitiva aparecía constantemente el cielo. Recordemos algunos ejemplos. Los maoríes llaman al cielo Rangi y a la tierra Papa; en un principio, semejantes en esto a Uranos y Gaia, estaban unidos en un estrecho abrazo. Los hijos que nacieron de este enlace sin fin (Tumata-nenga, Tanemahuta y otros) se movían a tientas en las tinieblas, sedientos de luz, hasta que decidieron separar a sus padres. Y un buen día cortaron los tendones que unían el cielo a la tierra y empujaron a su padre hacia arriba hasta que

Rangi fue lanzado al aire y la luz hizo su aparición en el mundo [1].

El motivo cosmogónico de la pareja primordial cielo-tierra aparece en todas las civilizaciones de Oceanía, desde Indonesia a Micronesia (Numazawa, *Die Weltanfänge,* 138s, 305s). Aparece en Borneo, en Minahassa, en las islas Célebes septentrionales (donde la divinidad principal es Luminuut, la diosa de la tierra; cf. Pettazzoni, *Dio,* I, 130), entre los toradja de las Célebes centrales (I-lai e I-ndora), en otras muchas islas indonesias, etc. Algunas veces aparece todavía el tema de la separación brusca del cielo y de la tierra; en Tahití, por ejemplo, se cree que fue una planta la que, al crecer, empujó hacia arriba al cielo (Krappe, *Genèse des mythes,* 79). Es un tema muy difundido también en otras zonas de civilización (cf. Krappe, 78-79; Numazawa, 317s). La pareja primordial cielo-tierra aparece en Africa; por ejemplo, Nzambi y Nzambi-Mpungu de la tribu bawili, en Gabón (Pettazzoni, 210, 212); Olorum y Oduna («la negra», de los yoruba, *ibíd.,* 246), la pareja divina de los pueblos ewe, de los akwapim *(ibíd.,* 241), etc. En un pueblo agrícola del Africa austral, Kumana, el matrimonio del cielo y la tierra tiene el mismo sentido de fecundidad cósmica que en los cantos de las Peleiadas de Dodona: «La Tierra es nuestra madre, el Cielo es nuestro padre. El Cielo fertiliza la Tierra por la lluvia, la Tierra produce los cereales y la hierba» (cit. por Krappe, 78). Ya veremos que esta fórmula podría resumir buena parte de las creencias agrícolas. En las mitologías de América del Norte y del Sur aparece también la pareja divina. En el sur de California, el cielo recibe el nombre de Tukmit y la tierra de Tamaiovit (Pettazzoni,

[1] Recuérdese que también Cronos, en el mito de Hesíodo, emascula a su padre, pero por motivos totalmente distintos, porque Uranos engendraba a pesar suyo criaturas monstruosas que luego escondía en el cuerpo de Gaia. A. Lang cree poder explicar el mito griego por el mito maorí. Pero mientras este último es simplemente un mito cosmogónico para explicar la distancia que hay entre el cielo y la tierra, el mito uránico no tiene explicación más que si se tiene en cuenta el conjunto ritual indoeuropeo de la soberanía, como ha demostrado G. Dumézil, *Ouranos-Varuna* (París 1934).

279); entre los navajos aparece Yadilqil hastqin («cielo hombre») y su esposa Nihosdzan esdza («tierra mujer»; *ibíd.*, 282); entre los pawnis de América septentrional (p. 284), entre los sioux, los hurones (una de las principales tribus de los iroqueses; pp. 291, 315), los hopi, los zuñi, en las Antillas, etc., encontramos el mismo binomio cósmico. En las mitologías del Oriente clásico desempeña un papel igualmente importante: la «reina de los países» (la diosa de Arinna) y su esposo U o Im, dios de la tormenta, de los hititas (Furlani, *La religione degli Hittiti* [Bolonia 1936] 18, 35); la diosa de la tierra y el dios del cielo de los chinos; Izanagi e Izanami de los japoneses (Numazawa, 93s), etc. Entre los pueblos germánicos, Frigg, la esposa de Tyr, y más tarde de Othin, es una diosa de estructura telúrica. Entre los egipcios sólo un azar de orden gramatical (el que la palabra «cielo» sea de género femenino) ha hecho que el cielo esté representado por una diosa, Nut, y la tierra por un dios, Gebb.

85. ESTRUCTURA DE LAS HIEROFANIAS TELURICAS

Podríamos multiplicar los ejemplos, pero no tendría ninguna utilidad. Las listas de parejas cosmológicas no nos descubrirían ni la estructura de las divinidades telúricas ni su valor religioso. En el mito cosmogónico la tierra desempeña una función, aunque primordial, pasiva. La mera *presencia* del suelo, valorizada en el plano religioso, ha sido anterior a toda afabulación mítica de la tierra. La tierra, para una conciencia religiosa «primitiva», es un dato inmediato; su extensión, su solidez, la variedad de su relieve y de su vegetación constituyen una unidad cósmica, viva y activa. La primera valorización religiosa de la tierra fue «indistinta», es decir, no localizaba lo sagrado en la capa telúrica propiamente dicha, sino que confundía en una misma unidad todas las hierofanías que se habían realizado en el medio cósmico circundante (tierra, piedras, árboles, aguas, sombras, etc.). La intuición primaria de la tierra como «forma» religiosa puede reducirse a la fórmula siguiente: «cosmos-receptáculo de las fuerzas sagradas difusas». Así como las valorizaciones religiosas, mágicas o mí-

ticas de las aguas implican la idea de gérmenes, de latencias y de regeneración, la intuición primordial de la tierra ve en ella el *fundamento* de todas las manifestaciones. Todo lo que en la tierra *es,* es *conjuntamente* y constituye una gran unidad.

La estructura cósmica de estas intuiciones primarias nos impide casi percibir su elemento propiamente telúrico. Dado que el medio circundante es vivido como una unidad, resulta muy difícil distinguir lo que en esas intuiciones primarias pertenece a la tierra propiamente dicha de lo que no hace sino *manifestarse* a través de ella: montañas, bosques, aguas, vegetación. Lo único que, de una manera segura, se puede afirmar de estas intuiciones primarias (cuya estructura religiosa queda ya sobradamente demostrada) es que se manifiestan como *formas,* que revelan realidades, que se han impuesto necesariamente, al «tropezar» con ellas la conciencia del hombre. La tierra, con todo lo que sostiene y contiene, ha sido desde el principio una fuente inagotable de *existencias* que se revelaban al hombre de manera inmediata.

Lo que prueba que la hierofanía de la tierra ha tenido antes forma cósmica que propiamente telúrica (ésta no se impone de manera definitiva hasta la aparición de la agricultura) es la historia de las creencias sobre el origen de los niños. Antes de conocer las causas fisiológicas de la concepción, los hombres han creído que la maternidad era debida a la inserción directa del niño en el vientre de la madre. Que lo insertado sea ya un feto (que habría tenido hasta ese momento una vida prenatal en grutas, en grietas, en pozos, en árboles, etc.), que sea simplemente un germen, que sea el «alma del antepasado», etc., son cuestiones que no tienen interés en este capítulo. Lo importante es la idea de que los hijos no son engendrados por el padre, sino que, en un momento más o menos avanzado de su desarrollo, vienen a ocupar su lugar dentro del claustro materno a consecuencia de un contacto de la mujer con un objeto o con un animal del medio cósmico circundante.

Aunque éste es un problema de etnología más que de historia de las religiones propiamente dicha, aludimos a él por las precisiones que puede aportar a nuestro problema. El hombre no interviene en la creación. El padre no es

padre de sus hijos más que en el sentido jurídico, pero no en el sentido biológico de la palabra. Los hombres no están vinculados entre sí más que por sus madres, e incluso este vínculo es precario. En cambio, esos hombres se sienten vinculados al mundo cósmico que los rodea de una manera infinitamente más estrecha de lo que una mentalidad moderna, profana, puede concebir. Son, en el sentido concreto y no alegórico de la palabra, «hijos del lugar». Los han traído animales acuáticos (peces, ranas, cocodrilos, cisnes, etc.), han crecido en las rocas, en los abismos y en grutas, hasta que un contacto mágico los metió en el vientre materno; empezaron su vida prenatal en las aguas, en los cristales, en las piedras, en los árboles; vivieron (en forma prehumana, oscura, como «almas» de «niños-antepasados») en una de las zonas cósmicas más próximas. Así, por citar algún ejemplo, los armenios creen que la tierra es «el vientre materno del que salieron los hombres» (Dieterich, *Mutter Erde,* 14). Los peruanos creen que descienden de las montañas y de las piedras (Nyberg, *Kind und Erde,* 62). Otros pueblos colocan el origen de los niños en grutas, grietas, fuentes, etc. Todavía hoy sobrevive en Europa la creencia de que los niños «vienen» de las charcas, las fuentes, los ríos, los árboles, etc. (Dieterich, 19s). Lo significativo en estas supersticiones es la estructura cósmica de la «tierra», que puede encontrarse en el medio circundante entero, en el microcosmos, y no sólo en la región telúrica propiamente dicha. «La tierra» significa aquí todo lo que rodea al hombre, el «lugar» entero, con sus montañas, sus aguas y su vegetación.

El padre humano no hace sino *legitimar* esos hijos, por un ritual que tiene todos los caracteres de una adopción. Los hijos pertenecen ante todo al «lugar», es decir, al microcosmos circundante. La madre no ha hecho más que recibirlos; los ha «recogido» y, a lo sumo, ha acabado su forma humana. Se comprende entonces que el sentimiento de solidaridad con el microcosmos circundante, con el «lugar», haya dominado al hombre en este estadio de su evolución mental, o mejor dicho, al hombre que tenía esta visión de la vida humana. En cierto sentido, puede decirse que el hombre no había nacido todavía, que no tenía conciencia todavía de pertenecer enteramente a la especie bio-

lógica que representaba. Podríamos considerar ese estadio de su vida como una fase prenatal: el hombre seguía participando directamente de una vida distinta de la suya, de una vida «cósmico-maternal». Tenía, diríamos, una experiencia «ontofilogenética» oscura y fragmentada; se sentía descendiente de dos y hasta de tres «matrices» distintas a la vez.

Se comprende fácilmente que una experiencia fundamental como ésta haya implicado en el hombre un cierto número de actitudes específicas con respecto al cosmos y a sus semejantes. Lo que tenía de precaria la paternidad humana estaba compensado por la solidaridad existente entre el hombre y ciertas fuerzas o sustancias cósmicas protectoras. Pero, por otro lado, esta solidaridad con el «lugar» no podía suscitar en el hombre el sentimiento de *ser un creador en el orden biológico.* El padre que legitimaba esos hijos venidos de un medio cósmico cualquiera, o de entre las «almas de los antepasados», no tenía propiamente hablando hijos, sino simplemente nuevos miembros de su familia, nuevos brazos para el trabajo y la defensa. El vínculo que le unía a su progenitura era siempre *per proximi.* Su vida biológica se terminaba con él, no tenía la posibilidad de continuarse a través de otros seres, como va a ocurrir más adelante, cuando los indoeuropeos den su nueva interpretación del sentimiento de la continuidad familiar, basada en un hecho doble: la descendencia biológica directa (los padres crean el cuerpo, la «sustancia» del niño) y la descendencia ancestral indirecta (las almas de los antepasados se encarnan en los recién nacidos; cf. K. A. Eckardt, *Irdische Unsterblichkheit,* passim).

La «tierra» era, pues, en las primeras experiencias religiosas o en las primeras intuiciones místicas, «la totalidad del lugar» que rodeaba al hombre. Muchas de las palabras para designar la «tierra» se explican etimológicamente por impresiones espaciales («lugar», «espacioso», «provincia»; cf. *prithîvî,* «la anchurosa») o por impresiones sensoriales primarias, «duro», «persistente», «negro», etc. La valorización religiosa de la tierra desde un punto de vista estrictamente telúrico no fue posible hasta más adelante: hasta la aparición del ciclo pastoral y sobre todo del ciclo agrícola, por decirlo en términos etnológicos. Hasta ese mo-

mento lo que podrían llamarse «divinidades de la tierra» habían sido más bien *divinidades del lugar,* entendido como medio cósmico circundante.

86. MATERNIDAD CTONICA

Una de las primeras teofanías de la tierra como tal, sobre todo de la tierra como substrato telúrico y profundidad ctónica, ha sido su «maternidad», su inagotable capacidad de dar fruto. Antes de ser considerada como diosa madre, como divinidad de la fertilidad, la tierra se impuso directamente como madre, *Tellus Mater.* La evolución ulterior de los cultos agrícolas, al perfilar cada vez con mayor precisión la figura de una gran diosa de la vegetación y de la cosecha, acabó por borrar los vestigios de la tierra madre. En Grecia, Deméter sustituye a Gê. Sin embargo, en los documentos arcaicos y etnográficos apuntan vestigios de un culto muy antiguo a la tierra madre. Un profeta indio, Smohalla, de la tribu umatilla, aconsejaba a sus discípulos que no cavaran la tierra porque «es un pecado —decía— herir o cortar, desgarrar o arañar a nuestra madre común con los trabajos agrícolas». Y justificaba su actitud antiagrícola como sigue: «Me pedís que labre la tierra. ¿Cogería yo un cuchillo para hundirlo en las entrañas de mi madre? Me pedís que cave y que quite las piedras. ¿Mutilaría yo sus carnes para llegar hasta sus huesos? Me pedís que corte la hierba y el heno y que los venda, y que me enriquezca como los blancos. Pero ¿cómo iba a atreverme a cortar la cabellera a mi madre?» (James Mooney, *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890* [Washington 1896] 72).

Esta devoción mística por la madre telúrica no es un hecho aislado. Los miembros de una tribu dravídica primitiva de la India Central, los baiga, practican la agricultura migratoria y se limitan a sembrar en las cenizas que quedan después de haber incenciado un trozo de jungla. Y se toman todo este trabajo porque consideran como un pecado «desgarrar las entrañas de su madre tierra con el arado» (Frazer, *Adonis,* trad. francesa, p. 67). Los pueblos altaicos creen, asimismo, que es un gran pecado arrancar la hierba, porque la tierra sufre con ello exactamente como sufriría un hom-

bre al que se le arrancara el pelo o la barba. Los votiaks tienen la costumbre de depositar sus ofrendas en un foso, pero en otoño tienen buen cuidado de no repetir la operación, porque en esa época del año la tierra duerme. Los cheremisses creen muchas veces que la tierra está enferma y ponen cuidado de no sentarse entonces en el suelo. Y así podrían multiplicarse las pruebas de la pervivencia, en pueblos no agrarios o sólo esporádicamente agrarios, de las creencias referentes a la tierra madre (cf. Nyberg, *Kind und Erde,* 63s). La religión de la tierra, aun suponiendo —como algunos suponen— que no sea la religión más vieja de la humanidad, no muere fácilmente. Una vez consolidada en las estructuras agrícolas, los milenios pasan sobre ella sin alterarla. A veces se presenta sin solución de continuidad desde la prehistoria hasta nuestros días. El «pastel del muerto», por ejemplo (en rumano, *coliva),* era conocido con el mismo nombre en la antigua Grecia, que a su vez lo había heredado de las civilizaciones prehistóricas prehelénicas. Más adelante aduciremos otros ejemplos de continuidad dentro de ese mismo conjunto de las religiones telúricas agrarias.

A. Dieterich publicó en 1905 un libro, *Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion* (Leipzig-Berlín [3]1925, aumentado y completado por E. Fehrle), que pronto llegó a ser un trabajo clásico. Emil Goldmann *(Cartam levare,* 1914) y otros después de él —y ya más cerca de nosotros Nilsson *(Geschichte,* I, 427s)— han puesto toda clase de objeciones a la teoría de Dieterich, pero nunca han logrado invalidarla totalmente. Dieterich comienza su estudio recordando tres costumbres de la antigüedad (la de depositar al recién nacido sobre la tierra, la de inhumar a los niños —en contraste con la incineración de los adultos— y la de colocar en el suelo a los enfermos y agonizantes), y parte de ellas para reconstruir la figura arcaica de la diosa tierra, de la «tierra madre de todo» *(pammétôr Gê)* de que habla Esquilo *(Prometeo,* 88), de la Gaia cantada por Hesíodo. En torno a estas tres prácticas arcaicas se ha acumulado un número impresionante de documentos y se han entablado controversias en las que no podemos entrar aquí. Intentemos ver qué nos dicen los hechos mismos y a qué conjunto religioso pertenecen.

San Agustín *(De Civ. Dei,* IV, 11), después de Varrón, cita el nombre de una divinidad latina, Levana, que levantaba a los niños del suelo: *levat de terra.* Dieterich recuerda, en relación con este hecho, la costumbre que existe todavía hoy en los Abruzzos de colocar al recién nacido, apenas bañado y vestido, en el suelo *(op. cit.,* 7). El mismo ritual existe entre los escandinavos, los alemanes, los parsis, los japoneses, etc. El padre levanta del suelo al niño *(de terra tollere),* y este gesto significa que lo reconoce (Nyberg, *Kind und Erde,* 31). Este rito ha sido interpretado por Dieterich como una manera de ofrecer el niño a la tierra, a la *Tellus Mater,* que es su verdadera madre. Goldmann objeta que el hecho de colocar al niño (o a un enfermo o un moribundo) en tierra no implica forzosamente la idea de una ascendencia telúrica o una consagración a la tierra madre, sino que se trata simplemente de ponerle en contacto con la fuerza mágica del suelo. Otros (por ejemplo, Rose, *Primitive Culture in Italy,* 133) creen que la finalidad de este rito era lograr para el niño un alma, que le vendría de la *Tellus Mater.*

Es evidente que nos encontramos ante una serie de interpretaciones distintas, y sólo aparentemente contradictorias, de una misma concepción primordial: la de la tierra como fuente a la vez de fuerza, de «alma» y de fecundidad, es decir, de la tierra madre. El dar a luz en el suelo *(humi positio)* es costumbre frecuente en muchos pueblos; entre los guriones del Cáucaso y en algunas regiones de China las mujeres se ponen en el suelo, en cuanto sienten los dolores del parto, para dar a luz directamente sobre la tierra (Samter, *Geburt,* 5s); las mujeres maoríes, en Nueva Zelanda, dan a luz al borde de un riachuelo, entre los matorrales; en muchas tribus africanas es costumbre que las mujeres paran en el bosque, sentadas en el suelo (Nyberg, 131); el mismo ritual se encuentra en Australia, en el norte de la India, entre los aborígenes del norte de América, en el Paraguay, en Brasil (Ploss-Bartels, *Das Weib,* II, 36s). En Grecia y Roma, esta costumbre había desaparecido ya en época histórica, según hace notar Samter (p. 6), pero es indudable que había existido antes; algunas diosas

del nacimiento (Eileithyia, Damia, Auxeia) están representadas de rodillas, exactamente en la postura de la mujer que da a luz directamente sobre la tierra (véase también M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale,* 254s). En la Edad Media alemana, en el Japón, en algunas comunidades judías, en el Cáucaso (Nyberg, 133), en Hungría, en Rumania (por ejemplo, *Nerej,* II, 266), en Escandinavia, en Islandia, etc., aparece el mismo ritual. En egipcio, la expresión «sentarse en el suelo» servía en los textos demóticos para significar «parto, parir» (Nyberg, 134).

El sentido primero de este ritual universalmente extendido fue sin duda la maternidad de la tierra. Ya hemos visto que en muchos lugares se creía que los niños venían de los pozos, del agua, de las rocas, de los árboles, etc.; cae de su peso que en algunas regiones se les creyera «venidos de la tierra» (cf. Dieterich, 14s; el mito australiano del hombre hecho de tierra, etc.; Nyberg, 61). Al bastardo se le llamaba *terrae filius.* Los mordvos, para adoptar un niño, lo depositan en una zanja del jardín, en la que se cree que mora la diosa protectora, la tierra madre (Nyberg, 137). Esto significa que el niño, para ser adoptado, tiene que volver a nacer, y este nuevo nacimiento no se verifica remedando el parto sobre las rodillas de la madre adoptiva (como hacen los romanos, por ejemplo), sino colocando al niño en el seno de su verdadera madre, la tierra.

Es natural que, ulteriormente, ese sentido de la ascendencia telúrica haya sido reemplazado por la idea, más generosa, de que la tierra es la protectora de los niños, es la fuente de toda fuerza, y de que es a ella (es decir, al espíritu maternal que la habita) a quien se consagran los recién nacidos. Así se explica la frecuencia de la cuna ctónica: se acuesta a los niños de pecho en zanjas, en contacto directo con la tierra o sobre una capa de cenizas, pajas y hojas que dispone la madre en el fondo de la zanja. La cuna ctónica aparece tanto en las sociedades primitivas (australianos y pueblos turco-altaicos) como en civilizaciones superiores (en el imperio inca, por ejemplo; cf. Nyberg, 160). A los niños que se abandonan no se les mata, sino que se les deposita sobre la tierra, como hacían los griegos, por ejemplo. La tierra madre se cuida de ellos; ella decide

si deben morir o no (cf. Delcourt, *Stérilités mystérieuses,* 64).

Un niño «expuesto», abandonado a los elementos cósmicos (aguas, vientos, tierra), es siempre como un desafío lanzado a la faz del destino. El niño confiado a la tierra o a las aguas es, desde ese momento, socialmente un huérfano y está expuesto a la muerte, pero al mismo tiempo tiene probabilidades de lograr una condición distinta de la humana. Protegido por los elementos cósmicos, el niño abandonado se convierte generalmente en héroe, rey o santo. Su biografía legendaria remeda así el mito de los dioses abandonados inmediatamente después de su nacimiento. Recordemos que Zeus, Poseidón, Dionisos, Attis y otros muchos dioses compartieron la suerte de Perseo, Ión, Atalante, Anfión y Zetos, Edipo, Rómulo y Remo, etc. También Moisés fue abandonado a las aguas, como el héroe maorí Massi —arrojado al océano—, o como el héroe del Kalevala, Vaïnämöinen, que «flotaba sobre las olas tenebrosas». El drama del niño abandonado se compensa con la grandeza mítica del «huérfano», del niño primordial, en su absoluta e invulnerable soledad cósmica, en su unicidad. La aparición de ese «niño» coincide siempre con un momento auroral: con la creación del cosmos, la creación de un mundo nuevo, una nueva época histórica *(Jam redit et virgo...),* una «nueva vida» en cualquier nivel de la realidad (cf. Eliade, *Commentaires à la légende de Maître Manole,* en rumano, p. 54). El niño abandonado a la tierra madre, y que la tierra salva y cría, no puede ya compartir el destino común de los hombres, porque en él se está repitiendo el momento cosmológico de los comienzos y no se cría en el seno de una familia, sino entre los elementos. Por eso los héroes y los santos son generalmente niños abandonados: porque por el simple hecho de haberlos protegido y preservado de la muerte, la tierra madre (o las aguas madres) los ha predestinado para algo grandioso que no está al alcance del común de los mortales.

88. REGENERACION

El rito de la inhumación del cadáver de los niños se explica por esta misma creencia. Los cuerpos de los hombres maduros se incineran, pero a los niños se les entierra para que vuelvan al seno de la madre telúrica y puedan volver a nacer más adelante. *Terra clauditur infans* (Juvenal, XV, 140). Las leyes de Manu prescriben la inhumación de los niños menores de dos años y prohíben su incineración. Los hurones de América del Norte entierran a los niños en los caminos, para que puedan volver a nacer, introduciéndose en las entrañas de las mujeres que pasan por allí (Dieterich, 22). Los andamanes entierran a los niños pequeños bajo el hogar, en la choza (Schebesta, *Les Pygmées,* 142). Recordemos también los enterramientos «en postura de embrión», frecuentes en muchos pueblos y sobre los que volveremos más adelante, cuando tratemos de la mitología de la muerte (Van der Leeuw, *Das sogenannte Hockerbegräbnis).* Se coloca el cadáver en postura fetal a fin de que la tierra madre pueda traerlos al mundo por segunda vez. En algunos lugares se ofrendan a la diosa telúrica niños sepultados vivos; en Groenlandia, por ejemplo, se entierra al niño cuando el padre está gravemente enfermo; en Suecia fueron enterrados vivos dos niños durante una epidemia de peste; los mayas hacían sacrificios de este tipo cuando la sequía hacía estragos (Nyberg, 181s).

Lo mismo que se pone al niño en tierra inmediatamente después del parto para que su verdadera madre lo legitime y le asegure una protección divina, así también se pone en el suelo (cuando no se les entierra) a los niños y a los adultos enfermos. Este rito equivale a un nuevo nacimiento. El enterramiento simbólico, parcial o total, tiene el mismo valor mágico-religioso que la inmersión en el agua del bautismo (§ 64). Regenera al enfermo: es un segundo nacimiento. No se trata de un simple contacto con las fuerzas de la tierra, sino de una regeneración total. Esta operación es igualmente eficaz cuando se trata de borrar una falta grave o de curar una enfermedad del espíritu (tan peligrosa para la colectividad como el crimen o como una enfermedad fisiológica). Se mete al pecador en un tonel o en una zanja cavada en la tierra y cuando sale de ella «ha nacido

por segunda vez del seno de su madre» (Frazer, *Folklore in the Old Testament*, II, 33). Esta es la razón por la que se cree en Escandinavia que se puede salvar a una hechicera de la condenación eterna enterrándola viva, sembrando sobre ella granos y recogiendo después la cosecha así obtenida (Dieterich, 28s; Nyberg, 150). Lo mismo ocurre con los niños gravemente enfermos; si se les pudiera enterrar y esperar el tiempo necesario para que germinaran y crecieran los granos sembrados sobre ellos, los niños se curarían. Resulta claro el sentido de esta creencia: el hombre (el hechicero, el enfermo) tiene la posibilidad de volver a nacer junto con la vegetación.

Otro rito, relacionado con éste, consiste en hacer pasar al niño enfermo por una brecha de la tierra, a través de una roca horadada o del hueco de un árbol (Nyberg, 144s). Se trata aquí de una creencia un poco más compleja: por un lado tiene por objeto transferir la «enfermedad» del niño a un objeto cualquiera (árbol, roca, tierra); por otro, imita el acto mismo del parto (el paso a través de un orificio). Es probable incluso que haya en este rito elementos de culto solar (la rueda = el sol), al menos en algunos lugares (en la India, por ejemplo; cf. § 78). Pero la idea fundamental es la curación mediante un nuevo nacimiento (y ya vimos que en la mayoría de sus creencias, los pueblos agrícolas relacionan muy estrechamente este nuevo nacimiento con un contacto con la tierra madre). Sólo así se explica toda esa serie de costumbres y creencias referentes a las purificaciones y a la utilización de la tierra como medio terapéutico. La tierra está impregnada de fuerza, como dice Goldmann, pero debe esa fuerza a su capacidad de dar fruto y a su maternidad.

Hemos visto que se entierra a los niños incluso en aquellos pueblos que incineran a sus otros muertos, y que esto se hace con la esperanza de que las entrañas de la tierra les hagan el don de una nueva vida. La palabra *whenna* significa en maorí «tierra» y «placenta» (Dieterich, 13, n. 13). Incluso el hecho de enterrar los cadáveres de hombres maduros (o sus cenizas, cuando es un pueblo que practica la incineración) tiene este mismo sentido. «¡Arrástrate hacia la tierra, tu madre!», dice el *Rig Veda*, X, 18, 10. «¡A ti, que eres tierra, te pongo en la tierra!», se lee en el

Atharva Veda, XVIII, 4, 48. «La tierra es madre; yo soy hijo de la Tierra, mi padre es Parjanya... Nacidos de ti, los mortales vuelven a ti...» *(ibíd.,* XII, 1, 11, 14). En el momento de enterrar las cenizas y los huesos calcinados, se les añaden algunos granos y se esparce todo ello sobre un campo recién labrado, diciendo: «Savitri esparce tu carne en el seno de nuestra madre, la Tierra» *(Çatapatha Brah.,* XIII, 8, 2). Pero las creencias hindúes no son siempre tan claras como podría creerse por los textos que acabamos de citar. La idea del retorno a la tierra madre fue completada por una idea ulterior: la de la reintegración del hombre al cosmos entero, *restitutio ab integro* de las facultades psíquicas y de los órganos humanos en el antropocosmos original (por ejemplo, «tu aliento se va hacia el viento; tu oreja, es decir, tu oído, hacia los puntos cardinales; tus huesos vuelven a la tierra», *Aitareya Brahmâna,* II, 6, 13, etc.).

La creencia de que los muertos moran bajo tierra hasta el momento en que vuelven a la luz del día, a una nueva existencia, explica que se haya identificado el reino de los muertos con el lugar del que vienen los niños; los mexicanos, por ejemplo, creen que proceden de un lugar llamado Chicomoztoc, el lugar de las siete grutas (Preuss, en «Arch. Relig. Wiss.» 7, 234). Ya sea porque se creía que los muertos conocían el porvenir, ya por creerse que la tierra, gracias a su reabsorción periódica de todas las criaturas vivas, tenía un poder oracular, algunos oráculos arcaicos de Grecia estaban emplazados junto a brechas o a grutas telúricas. Sabemos que han existido oráculos ctónicos en Olimpia y en Delfos, y Pausanias (VII, 25, 13) menciona un oráculo en Aigai, en Acaya, en el que las sacerdotisas de Gê predecían el porvenir al borde de una grieta. Finalmente, no es necesario recordar el sinnúmero de «incubaciones» que tenían lugar si se dormía en el suelo (Deubner, *De incubatione,* passim).

89. HOMO-HUMUS

De todas las creencias que hasta aquí hemos ido viendo se desprende que la tierra es madre, es decir, engendra

formas vivas haciéndolas salir de su propia sustancia. La tierra está «viva», ante todo porque es fértil. Todo lo que sale de la tierra está dotado de vida y todo lo que vuelve a ella adquiere nuevamente vida. Por el binomio *homo-humus* no ha de entenderse que el hombre es tierra porque es mortal; el sentido es otro: es que el hombre ha podido tener vida por venir de la tierra, porque ha nacido de —y vuelve a— la *Terra Mater*. Solmsen explicó (cf. Dieterich, 77) *materies* por *mater;* aunque esta etimología no es exacta (el sentido primordial de la palabra «materia» parece, en efecto, haber sido el de «corazón de la madera»), puede conservarse dentro de una *Weltanschauung* mítico-religiosa: la «materia» tiene el destino de una madre porque engendra incesantemente. Lo que nosotros llamamos vida y muerte no son sino dos momentos distintos del destino total de la tierra madre; vivir no es más que separarse de las entrañas de la tierra, y la muerte se reduce a una vuelta «a casa». El deseo, tan frecuente, de ser enterrado en la tierra patria no es sino una forma profana del autoctonismo místico, de esa necesidad de volver a su propia casa. En las inscripciones sepulcrales de la época del Imperio Romano se trasluce la alegría de ser enterrado en el suelo de la patria: *hic natus hic situs est* (CIL, V, 5595); *hic situs est patriae* (VIII, 2885); *hic quo natus fuerat optans erat illo reverti* (V, 1703), etc. Otras, en cambio, no ocultan la tristeza del que no ha logrado este consuelo: *altera contexit tellus dedit altera nasci* (XIII, 6429), etc. (cf. ejemplos en Brelich, *Aspetti della morte,* 36, 37). Finalmente, se negaba la sepultura a los traidores porque, según la explicación de Filóstrato, eran indignos «de ser santificados por la tierra» (cit. por Harrison, *Prolegomena,* 599).

El agua contiene gérmenes; la tierra también, pero en la tierra todo fructifica rápidamente. Las latencias y los gérmenes permanecen en ocasiones durante varios ciclos en las aguas, antes de lograr manifestarse; de la tierra casi puede decirse que no conoce el descanso; su destino es engendrar incesantemente, dar forma y vida a todo lo que vuelve a ella inerte y estéril. Las aguas están en el comienzo y al final de todo acontecimiento cósmico; la tierra está en el comienzo y al final de toda vida. Toda manifestación se

realiza *por encima* de las aguas y se reintegra al caos primordial a través de un cataclismo histórico (diluvio) o cósmico (*nahapralaya*). Toda manifestación biológica se debe a la fecundidad de la tierra; toda forma nace viva de ella, y vuelve a ella cuando se agota el trozo de vida que se le había asignado; vuelve a la tierra para renacer; pero antes de renacer, para descansar, purificarse y regenerarse. Las aguas *son anteriores* a toda creación y a toda forma; la tierra *produce formas vivas.* Mientras el destino mítico de las aguas es abrir y cerrar los ciclos cósmicos o eónicos que abarcan millares de años, el destino de la tierra es estar en el comienzo y al término de toda forma biológica o perteneciente a la historia local (los «hombres del lugar»). El tiempo —que parece estar adormecido cuando se trata de las aguas— es vivo e infatigable cuando se trata de que la tierra engendre. Las formas vivas aparecen y desaparecen con fulminante rapidez. Pero ninguna desaparición es definitiva: la muerte de las formas vivas no es sino un modo (latente y provisional) de existencia; la forma viva como tipo, como especie, no desaparece nunca durante el lapso que las aguas conceden a la tierra.

90. SOLIDARIDAD COSMOBIOLOGICA

Desde el momento en que una forma se separa de las aguas, queda roto todo lazo orgánico inmediato entre éstas y aquélla; entre lo preformal y la forma existe un hiato. Cosa que no ocurre cuando se trata de formas engendradas por la tierra y de la tierra; éstas siguen vinculadas a su matriz, de la que se han separado provisionalmente, y a la que volverán para descansar, para fortificarse y, finalmente, reaparecer a la luz del día. Por eso existe entre la tierra y las formas orgánicas por ella engendradas un vínculo mágico de simpatía. Juntas, constituyen un sistema. Los hilos invisibles que vinculan la vegetación, la fauna y los hombres de un lugar al suelo que los ha producido, los sostiene y alimenta han sido hilados por la vida que palpita tanto en la madre como en sus criaturas. La solidaridad que existe entre lo telúrico de un lado y lo vegetal, lo animal y lo humano de otro, se debe a la *vida,* que es la misma

en todas partes. Su unidad es de orden biológico. Y esta su solidaridad orgánica hace que cuando uno cualquiera de los modos de esa vida es profanado o esterilizado por un crimen contra la vida, éste repercuta sobre todos los demás modos.

El crimen es un sacrilegio que puede tener consecuencias muy graves en todos los niveles de la vida por el mero hecho de que la sangre derramada «envenena» la tierra. Esta calamidad se manifiesta en el hecho de que campos, animales y hombres quedan estériles. En el prólogo de *Edipo Rey* (25s), el sacerdote se lamenta de la desgracia que ha caído sobre Tebas: «La ciúdad se va muriendo en los gérmenes fructíferos de la tierra, en los rebaños de bueyes que pacen, en los partos de las mujeres; todos terminan sin nacimiento» (sigo la traducción de Marie Delcourt, *Stérilités mystérieuses,* p. 17, por las razones que el autor expone en la nota 1). Un rey prudente, un reino basado en la justicia son, por el contrario, garantía de la fertilidad de los campos, de los animales y de las mujeres. Ulises confiesa a Penélope *(Odisea,* XIX, 109s) que si la tierra da fruto, los árboles se doblan por el peso de sus frutas, las ovejas tienen crías regularmente y el mar está rebosante de peces, es porque él, Ulises, tiene fama de buen rey. Hesíodo formula así esa concepción de la armonía y de la fertilidad antropocósmicas: «Los que, tanto para el extranjero como para el ciudadano, dictan sentencias rectas y no se apartan nunca de la justicia ven prosperar su ciudad y florecer la población entre sus muros. Sobre su país se extiende una paz que alimenta hombres jóvenes, y Zeus, el de la vasta mirada, no les depara una guerra dolorosa. Sus sentencias justicieras no van nunca seguidas de hambre ni de desastres... La tierra les ofrece vida abundante; en las montañas, la encina tiene en la copa bellotas y en el centro abejas; a sus ovejas les pesa la lana; sus mujeres dan a luz hijos que se parecen a sus padres; florecen en una prosperidad sin fin, y no se lanzan a los mares: el suelo fértil les ofrece sus cosechas» *(Los trabajos y los días,* 225-237).

91. LA GLEBA Y LA MUJER

La solidaridad reconocida entre la fecundidad de la gleba y la de la mujer constituye uno de los rasgos más marcados de las sociedades agrícolas. Durante mucho tiempo griegos y romanos asimilaron gleba a matriz y acto generador a trabajo agrícola. Esta asimilación vuelve a aparecer en muchas civilizaciones y ha dado origen a un considerable número de creencias y de ritos. Esquilo, por ejemplo, nos dice que Edipo «tuvo la osadía de sembrar el surco sagrado en el que se había formado y de plantar en él una cepa sangrienta» (*Siete contra Tebas*, 750s). En Sófocles abundan las alusiones a los «surcos paternos» (*Edipo Rey*, 1210), a los «otros surcos que pueden ser labrados» (*Antígona*, 569), al «labrador, dueño de un campo lejano al que no va más que una vez, en el momento de la siembra» (Déjanire, al hablar de Hércules, *Trachiniennes*, 30s). Dieterich, que añade a estos textos clásicos otras muchas referencias (p. 47, nn. 1 y 2; cf. V. Pisani, *La donna e la terra*, 248s), estudia también la frecuencia con que aparece el motivo *arat-amat* en los poetas latinos (pp. 78 y 79). Pero, como era de esperar, la asimilación de la mujer al surco labrado, del acto generador al trabajo agrícola, es una intuición arcaica y muy extendida. Es preciso distinguir varios elementos en esa síntesis mítico-ritual: la identificación de la mujer con la tierra de labranza, identificación del falo con el arado, identificación del trabajo agrícola con el acto generador.

Es menester decir desde un principio que la tierra madre y su representante humana, la mujer, desempeñan en este conjunto ritual un papel preponderante, pero que ya no es exclusivo. No entran sólo en él la mujer o la tierra, sino también el hombre y el dios. A la fertilidad precede una hierogamia. Un viejo conjuro anglosajón contra la esterilidad de los campos refleja admirablemente las esperanzas que las sociedades agrarias ponían en la hierogamia: «Salve, Tierra, madre de los hombres, que seas fértil en tu enlace con el dios y te llenes de frutos como lo hace el hombre» (cit. por Krappe, *Études de mythologie et de folklore germaniques* [París 1928] 62). En Eleusis, el *mystes* pronunciaba la arcaica fórmula agrícola: «¡Haz

llover! ¡Fructifica!», mirando primero al cielo y luego a la tierra. Es muy probable que esta hierogamia entre el cielo y la tierra haya sido el modelo primordial, tanto de la fecundidad de los campos como del matrimonio humano. Un texto del *Atharva Veda* (XIV, 2, 71), por ejemplo, compara al desposado y la desposada con el cielo y la tierra.

92. LA MUJER Y LA AGRICULTURA

Admitimos sin dificultad que la agricultura haya sido descubierta por la mujer. El hombre, ocupado en cazar o en llevar a pastar sus rebaños, estaba casi siempre ausente del hogar. La mujer, en cambio, gracias a su espíritu de observación, limitado pero agudo, tenía ocasión de observar los fenómenos naturales de la siembra y la germinación e intentar reproducirlos artificialmente. Por otro lado, su identificación con los otros centros de fecundidad cósmica (tierra, luna) hizo que la mujer adquiriese a su vez la posibilidad de influir en la fertilidad y dispensarla. Así se explica el papel preponderante que la mujer desempeñó en los albores de la agricultura (sobre todo en los momentos en que esta técnica era todavía patrimonio suyo); papel que aún sigue desempeñando en algunas civilizaciones (cf. U. Pestalozza, *L'aratro e la donna,* 324s). En Uganda, por ejemplo, se considera que una mujer estéril es peligrosa para el jardín y basta este motivo de orden económico para que el marido pueda pedir el divorcio (Briffault, *The Mothers,* III, 55). Esta misma creencia respecto al peligro que puede suponer para la agricultura la esterilidad femenina, aparece en la tribu bantú de la India (Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique,* 254). En Nicobar se dice que la cosecha será más abundante si ha sido sembrada por una mujer encinta (Temple, *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* IX, 362). En el sur de Italia se cree que todo lo que emprenda una mujer embarazada tendrá éxito y que todo lo que siembre crecerá, como crece el feto (Finamore, *Tradizioni popolari abruzzesi,* 59). En Borneo, «las mujeres desempeñan el papel principal en las ceremonias y en los trabajos relacionados con el cultivo del paddy. No se recurre a los hombres más que para desbrozar y para ayudar en

algunas operaciones finales. Las que escogen y conservan las semillas son las mujeres... Parece que se percibe en ellas cierta afinidad natural con los granos, de los que ellas dicen que están preñados. A veces, las mujeres van a pasar la noche en los campos cuando está creciendo el paddy. Probablemente con idea de aumentar su propia fertilidad o la del paddy, pero sobre este punto son muy reticentes» (Hose y Mac Dougall, *Pagan Tribes of Borneo,* I, 111, trad. Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique,* 254).

Los indios del Orinoco dejan a las mujeres el cuidado de sembrar el maíz y plantar las raíces; porque «así como las mujeres saben concebir y dar a luz hijos, así también los granos y las raíces que ellas plantan dan frutos mucho más abundantes que si hubieran sido plantadas por una mano de hombre» (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 105; véase el capítulo entero «El papel de la mujer en la agricultura»). En Nias, la palmera vinatera plantada por una mujer da más savia que la plantada por un hombre (Lévy-Bruhl, 254). Las mismas creencias aparecen en Africa, entre los ewe. En América del Sur, los jíbaros, por ejemplo, creen que «las mujeres ejercen una influencia especial, misteriosa, sobre el crecimiento de las plantas cultivadas» (Karsten, cit. por Lévy-Bruhl, 255). Esta solidaridad de la mujer y el surco fértil se mantuvo aún después que la agricultura se hubo convertido en una técnica masculina y que el arado sustituyó a la azada primitiva. Esa solidaridad explica toda una serie de ritos y de creencias, de las que trataremos al hablar de los contextos agrarios (§ 126).

93. LA MUJER Y EL SURCO

La asimilación de la mujer a la tierra labrada aparece en muchas civilizaciones y se ha conservado en los folklores europeos. «Soy la tierra», dice la amada en una canción de amor egipcia. El *Vidêvdât* compara la tierra sin cultivo a una mujer sin hijos, y en los cuentos, la reina estéril se lamenta diciendo: «¡Soy como un campo en el que nada brota!» (Van der Leeuw, *Phänomenologie,* 78-79). Por el contrario, en un himno del siglo XII se ensalza a la Virgen María como *terra non arabilis quae fructum parturiit.*

A Ba'al se le llamaba «marido de los campos» (R. Smith, *Religion of the Semites* [1923] 108, 536s). La identificación de la mujer con la gleba era corriente en todos los pueblos semitas *(ibíd.,* 537; cf. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades* [Bruselas 1937] 276). En los textos islámicos, se llama a la mujer «campo», «viña de uvas», etc. El Corán, por ejemplo: «Vuestras mujeres son para vosotros como campos» (II, 223). Los hindúes asimilan el surco a la vulva *(yoni),* los granos al *semen virile (Çatapatha Brâhmana,* VII, 2, 2, 5). «Esta mujer ha venido como un terreno vivo: ¡sembrad en ella, hombres, la semilla!» *(Atharva Veda,* XIV, 2, 14). Las leyes de Manu dicen también que «puede considerarse a la mujer como un campo y al hombre como la semilla» (IX, 33). Nârada comenta: «La mujer es el campo y el varón es el dispensador de la semilla» (cf. Pisani, *La donna e la terra,* passim). Un proverbio finlandés dice que «las muchachas tienen su campo en su propio cuerpo» (Nyberg, 232, n. 83).

Evidentemente, la asimilación de la mujer al surco implica la del falo a la azada y la de la labranza al acto generador. Estas asimilaciones antropotelúricas no han sido posibles más que en civilizaciones que conocían la agricultura y las causas reales de la concepción. En algunas lenguas austroasiáticas, el vocablo *lak* designa a la vez el falo y la azada. Przyluski sugiere que una palabra austro-asiática de este tipo puede ser el origen de los vocablos sánscritos *lângûla* (rabo, azada) y *linga* (órgano generador masculino; cf. *Préaryan,* 11; Eliade, *Yoga,* 410). La identidad falo-arado se ha representado incluso plásticamente (cf. reproducciones en Dieterich, 107-108). Estas figuraciones tienen un origen mucho más antiguo: en un dibujo de época kassita que representa un arado aparecen los símbolos conjugados del acto generador (cf. A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur,* 387, fig. 214). Estas intuiciones arcaicas desaparecen difícilmente no sólo del lenguaje popular corriente, sino del vocabulario de escritores insignes. Rabelais conserva la expresión «miembro al que se llama labrador de la naturaleza» *(Gargantúa,* libro II, cap. I).

Finalmente, por citar algunos ejemplos de identificación del trabajo agrícola con el acto generador, recordemos el

mito del nacimiento de Sîtâ, la heroína del *Râmâyana.* Su padre Janaka (cuyo nombre significa «progenitor») la encontró en el campo, mientras labraba, y la llamó Sîtâ, «surco». *(Râmâyana,* cap. LXVI; cf. otras referencias en A. Coomaraswamy, *The Rig Veda as Landnáma Bok,* 15, 33). Un texto asirio ha conservado la oración dirigida a un dios cuyo «arado ha fecundado la tierra» (cit. por S. Langdon, *Semitic Mythology,* 99).

Muchos pueblos primitivos usan todavía hoy, para fructificar la tierra, amuletos mágicos que representan los órganos generadores (Dieterich, 94). Los australianos practican un rito de fecundación muy curioso: armados de flechas, que llevan a la manera de falos, bailan alrededor de una fosa que semeja el órgano generador femenino; al final, clavan palos en la tierra (referencias en Dieterich, 94s; sobre el sentido erótico del palo, cf. J. J. Meyer, *Trilogie,* III, 194s). Hay que recordar también el estrecho vínculo que existe entre la mujer y el erotismo por un lado y el labrado y la fertilidad de la tierra por otro. Es conocida, por ejemplo, la costumbre que exige que sean muchachas desnudas las que lleven el arado al trazar los primeros surcos (material documental muy rico en Mannhardt, *Wald- und Feldkulte,* I, 553s; Frazer, *The Magic King,* I, 469s, 480s), costumbre que recuerda la unión ejemplar de la diosa Deméter con Jasón, al comienzo de la primavera, junto al surco recién sembrado *(Odisea,* V, 125). El significado de todas estas ceremonias y leyendas aparecerá claro cuando estudiemos la estructura de la religiosidad agraria.

94. SINTESIS

En los conjuntos míticos y rituales que acabamos de recorrer, la tierra estaba valorizada, ante todo, por su capacidad infinita de dar fruto. Esta es la razón por la que, con el tiempo, la tierra madre se transforma insensiblemente en madre de los granos. Pero los vestigios de la teofanía telúrica no llegan nunca a desaparecer de la figura de las «madres», de las divinidades telúricas. Por no citar más que un ejemplo, recordemos las figuras femeninas de la religión griega (Némesis, las Erinias, Temis) en las que

están patentes los atributos originarios de la tierra madre. Y Esquilo (*Euménides,* 1) reza primero a la tierra y después a Temis. Es cierto que Gê o Gaia acabó por ser sustituida por Deméter, pero los helenos no perdieron nunca la conciencia de la solidaridad que existía entre la diosa de los granos y la tierra madre. Eurípides (*Bacantes,* 274), al hablar de Deméter, dice: «¡Es la tierra... Llámala como quieras!».

Las divinidades agrarias van sustituyendo a las arcaicas divinidades telúricas, pero esta sustitución no lleva consigo la abolición de todos los ritos primordiales. En la «forma» de las grandes diosas agrícolas se adivina siempre la presencia de la «dueña del lugar», la tierra madre. Pero las nuevas divinidades van precisando más su fisonomía, su estructura religiosa se hace más dinámica. Empiezan a tener una historia patética, a vivir el drama del nacimiento, de la fertilidad y de la muerte. El paso de la tierra madre a la gran diosa agrícola es el paso de lo simple al drama.

Desde la hierogamia cósmica del cielo y la tierra hasta la más modesta práctica en que se refleja la santidad telúrica, en todas partes aparece la misma intuición central, que se repite como un *leitmotiv:* la tierra produce formas vivas, es una matriz que procrea incansablemente. Cualquiera que sea la estructura del fenómeno religioso suscitado por la epifanía telúrica («presencia sagrada», divinidad amorfa todavía, figura divina bien perfilada o «costumbre» resultante de un turbio recuerdo de las fuerzas subterráneas), permite siempre reconocer el destino de la maternidad, del inagotable poder de creación. Esta creación es a veces monstruosa, como en el mito de Gaia evocado por Hesíodo. Pero los monstruos de la *Teogonía* no hacen sino demostrar la infinita capacidad creadora de la tierra. A veces no es siquiera necesario precisar el sexo de esa divinidad telúrica, procreadora universal. Muchas divinidades de la tierra, como algunas divinidades de la fecundidad, son bisexuadas (cf. Nyberg, 231, nn. 69 y 72). La divinidad concreta entonces en sí todas las fuerzas creadoras (esta fórmula de bipolaridad, de coincidencias de contrarios, volverá a aparecer en las especulaciones ulteriores más elevadas). Toda divinidad tiende, en la conciencia de sus fieles, a ser *todo,* a sustituir a todas las demás figuras reli-

giosas, a imperar en todas las regiones cósmicas. Y pocas han sido las divinidades que, como la tierra, han tenido el derecho y el poder de llegar a serlo *todo*. Pero la ascensión de la tierra madre al rango de divinidad suprema, ya que no única, se vio frustrada tanto por su hierogamia con el cielo como por la aparición de las divinidades agrarias. Quedan vestigios de esta grandiosa historia en el carácter bisexuado de las divinidades telúricas. Pero la tierra madre no perdió nunca sus atributos arcaicos de «dueña del lugar», de fuente de todas las formas vivas, de guardiana de los niños y de matriz en la que se sepulta a los muertos para que descansen en ella, se regeneren y vuelvan, por último, a la vida, gracias a la santidad de la madre telúrica.

BIBLIOGRAFIA

La pareja divina cielo-tierra: R. Pettazzoni, *Dio,* I, 130, 210, 241, etc.; A. H. Krappe, *La genèse des mythes,* 68s; H. Th. Fischer, *Het Heilig Huwelik van Hemel en Aarde* (Utrecht 1929); indicaciones bibliográficas suplementarias, S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature,* I (Helsinki 1932) 98; cf. además las bibliografías del capítulo II: *El cielo.* Vasta investigación etnológica en F. K. Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie* (Lucerna 1946); M. Eliade, *La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques:* «Eranos Jahrbuch» 22 (1954), incluido en *Mithes, rêves et mystères* (París 1957) 206-253.

Sobre la tierra madre: A. Lang, *Myth, Ritual and Religion* (Londres 1887) 299s; A. Dieterich, *Mutter Erde* (Berlín ^{3}1925) *passim;* M. Lindenau, *Ein vedischer Lobgesang auf die Mutter Erde als die grosse Altgottheit («Ath. Veda», XII, 1),* Hom. a H. Jacobi (Bonn 1926) 248-258; M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale* (Milán 1939), *passim;* U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea,* I (Milán 1942) *passim;* St. Weinstock, *Tellus:* «Glotta» 22 (1933-1934) 140-162; Th. Nöldecke, *Mutter-Erde bei den Semiten:* «Archiv f. Relig.» 8 (1905) 161s; E. P. Dhorme, *La Terre-Mère chez les Assyriens:* «Archiv f. Relig.» 8 (1905) 550s; J. P. Jacobsen, *Les Mânes,* I (París 1924) 28s; E. Briem, *Mutter Erde bei den Semiten?:* «Archiv f. Relig.» 24 (1926) 179-195; D. Nielsen, *Die altsemitische Mutter-göttin:* «Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft» (1938) 504-531; U. Holmberg, *Finno-Ugric Mythology* (Boston 1927) 239, 459; A. Werner, *African Mythology* (Boston 1925) 125; B. Struck, *Nochmals «Mutter Erde» in Afrika:* «Archiv f. Relig.» 11 (1908) 402s; H. B. Alexander, *North American Mythology* (Boston 1916) 91s; S. Fuchs, *The Cult of the Earth-Mother Among the Nimar-Balahis:* «Intern. Archiv f. Ethnographie» 40, 1-8; oraciones de los bhils a la tierra madre: W. Koppers, *Bhagwân. The Supreme Deity of the Bhils:* «Anthropos» 35-36 (1940-1941) 265-325, esp. 272 y 273.

Sobre los cultos y las divinidades telúricas: S. Thompson, *Motif-Index,* I, 83; B. Nyberg, *Kind und Erde* (Helsinki 1931) 230-231, n. 69; J. Frazer, *The Worship of Nature* (Londres 1926) 316-440; E. Walter, *Die Erdgöttin der Tschuwaschen und Litauer:* «Archiv f. Relig.» 3 (1899) 358s; G. Wilke, *Die Religion der Indogermanen in archäeologischer Betrachtung* (Leipzig 1923) 97-107; O. von Wesendonck, *Aremati als arische Erd-Gottheit:* «Archiv f. Relig.» 32 (1929) 61-76; E. Nestle, *Die «jungfräuliche» Erde:* «Archiv f. Relig.» 11 (1908) 415s.

Sobre el mito de Adán, nacido de la tierra virgen: H. Vollmer, *Die Erde als jungfräuliche Mutter Adams:* «Zeitschrift f. Neutestament. Wissenschaft» 10 (1911) 324s; W. Starck, *Eva-Maria:* «Zeitschrift f. Neutestament. Wissenschaft» 33 (1934) 97-109; sobre el hombre, creado de tierra, hay una rica bibliografía en R. Briffault, *The Mothers,* III (Londres 1927) 57.

Sobre el acto de depositar el niño en tierra: A. Dieterich, *op. cit.,* 7s; E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod* (Berlín 1911) 2s; E. Goldmann, *Cartam levare:* «Mitteilungen d. Instituts f. österr. Geschichtsforschung» 35 (1914) 1s; B. Struck, *Niederlegen und Aufheben des Kindes von der Erde:* «Archiv f. Relig.» 10 (1907) 158; indicaciones suplementarias y bibliografía en B. Nyberg, *op. cit.,* 159; H. J. Rose, *Primitive Culture in Italy* (Londres 1926) 133; una investigación etnográfica muy amplia en Ploss-Bartels, *Das Weiss in der Natur- und Völkerkunde,* II (Leipzig [8]1905) 35s; M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique* (París 1938) 31s.

Sobre la identificación mujer-campo, añádanse a las indicaciones dadas anteriormente en el texto: A. Dieterich, *op. cit.,* 46s; E. Fehrle, *Die Kultische Keuschheit im Altertum* (Giessen 1910) 170s; L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States,* III (Oxford 1896s) 106s; L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive,* 361s; W. R. Smith, *The Religion of the Semites* (Londres [3]1927) 613s; a propósito de las observaciones de Smith sobre Baʿal, «dueño de la tierra», cf. P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* 2.ª ed., 97; R. Dussaud, *Origines cananéennes du sacrifice israélite,* 206; íd., *Les découvertes de Ras Shamra,* 2.ª ed., 102; J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation,* I (Zurich-Leipzig 1937) 202; U. Pestalozza, *L'aratro e la donna nel mondo religioso mediterraneo* (Rendiconti, Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Cl. di Lettere, LXXVI, fasc. 2; 1942-1943) 321-330; V. Pisani, *La donna e la terra:* «Anthropos» 37-40 (1942-1945) 241-253 (rica documentación india y grecolatina).

Sobre los enterramientos rituales: A. Dieterich, *op. cit.,* 28s; B. Nyberg, 150; J. Frazer, *Folklore in the Old Testament,* II (Londres 1918) 33; A. Brelich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero Romano* (Budapest 1937) 9s.

Sobre el renacimiento de los antepasados en los recién nacidos: K. A. Eckardt, *Irdische Unsterblichkeit* (Weimar 1937); M. F. Ashley-Montagu, *Ignorance of Physiological Paternity in Secular Knowledge and Orthodox Belief Among the Australian Aborigines:* «Oceania» 12 (Sydney 1940-1942) 75-78.

Sobre la sepultura «en postura de embrión», cf. G. van der Leeuw, *Das sogenannte Hockerbegräbnis und der ägyptische Tjknw:* «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 14 (1938).

Sobre las «mitologías literarias» de la tierra, cf. G. Bachelard, *La Terre et les rêveries de la volonté;* íd., *La Terre et les rêveries du repos,* 2 vols. (París 1948).

CAPITULO VIII

LA VEGETACION. SIMBOLOS Y RITOS DE RENOVACION

95. INTENTO DE CLASIFICACION

Despertada por Odín de su sueño profundo, para que revele a los dioses los comienzos y el fin del mundo, la profetisa, *völva,* declara:

Recuerdo los gigantes nacidos en la aurora de los tiempos,
los que antaño me hicieron nacer.
Conozco nueve mundos, nueve dominios cubiertos por el árbol del mundo,
ese árbol de sabia estructura que se hunde hasta las entrañas de la tierra...

Yo sé que existe un fresno al que llaman Yggdrasil,
la copa del árbol está bañada por blancos vapores de agua,
de donde caen gotas de rocío al valle.
Se alza eternamente verde sobre la fuente de Urd.

(*Völuspa,* estr. 2 y 19; trad. de F. Wagner, *Les poèmes mythologiques de l'Edda,* 82-84).

El cosmos está visto aquí como un árbol gigante. Este ideograma de la mitología escandinava tiene su equivalente en otras innumerables tradiciones. Pero antes de hablar de ellas por separado, intentemos dirigir una mirada sobre ese conjunto que hemos de ir recorriendo: árboles sagrados, símbolos, mitos y ritos vegetales. El número de documentos es considerable, y su variedad morfológica es tal, que ataja todo intento de clasificación sistemática. En efecto, árboles sagrados, ritos y símbolos vegetales se presentan en todas las religiones, en las tradiciones populares del mundo entero, en las metafísicas y las místicas arcaicas, por no hablar de la iconografía y del arte popular. Esos documentos pertenecen a épocas y a culturas extremadamente distintas. Es evidente que el contexto del Yggdrasil, por ejemplo, o el del árbol de la vida de la Sagrada Escritura

son completamente distintos del contexto del «matrimonio de árboles» que todavía hoy se practica en la India, o del «mayo» que se lleva en procesión ritual, al comienzo de la primavera en los pueblos europeos. Dentro de la religiosidad popular, el árbol ritual desempeña una función que va implicada también en el simbolismo del árbol, tal como los documentos paleoorientales permiten reconstituirlo; pero esa función está muy lejos de agotar toda la riqueza, todas las valencias de dicho simbolismo. Se puede precisar con exactitud cuáles son los centros de difusión de algunas concepciones fundamentales (por ejemplo, la del árbol cósmico, la de los ritos de regeneración vegetal, etc.). Esto ayuda, en cierto modo, a clasificar los documentos. Pero el problema de la «historia» de los temas no tiene para nuestro estudio más que un interés secundario.

Antes de investigar (suponiendo que esto sea posible) en qué milenio, a partir de qué civilización y mediante qué factores se ha difundido un determinado simbolismo vegetal, antes incluso de determinar en qué conjuntos de ritos va implicado ese simbolismo, lo que de momento nos interesa saber es cuál ha sido la *función religiosa* del árbol, de la vegetación o de los símbolos vegetales en la economía de lo sagrado y en la vida religiosa; saber qué es lo que *revela* y lo que *significa;* ver, por último, en qué medida sería lícito buscar una estructura coherente bajo el aparente polimorfismo del simbolismo del árbol. Lo que se trata de averiguar es, pues, lo siguiente: ¿existe una afinidad íntima entre los distintos sentidos, aparentemente tan dispares, que toma la «vegetación», según sea valorizada en uno u otro de estos contextos: cosmológico, mítico, teológico, ritual, iconográfico o folklórico? Aquí se trata únicamente, claro está, de una coherencia que se habría impuesto a la conciencia por la estructura misma del objeto; coherencia que se nos revelaría —parcial o totalmente—, cualquiera que fuese el nivel en que nos colocáramos para contemplar el objeto, sea el nivel de un rito popular (como el cortejo del «mayo» al comienzo de la primavera), sea el del ideograma del «árbol cósmico», en la plástica mesopotámica o en los textos védicos.

No podemos responder a esta pregunta hasta haber revisado un número suficiente de hechos, escogidos entre los

más significativos. Pero para no perdernos en este laberinto, es menester adelantar una clasificación, aunque sea provisional, del ingente material de que disponemos. Dejando de lado el conjunto de los valores religiosos y de las ceremonias agrarias —que estudiaremos en otro capítulo—, vamos a distinguir, dentro de lo que podríamos llamar (con expresión no muy exacta, pero práctica) «cultos de la vegetación», los siguientes grupos:

— El conjunto piedra-árbol-altar, que constituye un *microcosmos efectivo* en las capas más antiguas de la vida religiosa (Australia, China-Indochina-India, Fenicia-Egeo).
— El árbol-*imagen* del cosmos (India, Mesopotamia, Escandinavia, etc.).
— El árbol-*teofanía cósmica* (Mesopotamia, India, Egeo).
— El árbol-*símbolo de la vida,* de la fecundidad inagotable, de la realidad absoluta; relacionado con la gran diosa o el simbolismo acuático (por ejemplo, Yaksa); identificado con la fuente de la inmortalidad («árbol de la vida»), etc.
— El árbol-*centro* del mundo y *soporte* del universo (entre los altaicos, los escandinavos, etc.).
— *Vínculos místicos* entre los árboles y los hombres (árboles antropógenos, el árbol como receptáculo de las almas de los antepasados, el matrimonio de árboles, la presencia del árbol en las ceremonias de iniciación, etc.).
— El árbol-símbolo de la resurrección de la vegetación, de la primavera y de la «regeneración» del año (por ejemplo, el «mayo», etc.).

Esta clasificación somera y sin duda incompleta tiene cuando menos el mérito de llamar la atención desde un principio sobre los caracteres comunes a todos los documentos. Desde ahora podemos hacer notar (sin que esto signifique una anticipación de las conclusiones que se desprendan del análisis de esos documentos) que el árbol representa —ya sea de manera ritual y concreta, o mítica y cosmológica, o incluso puramente simbólica— al *cosmos*

vivo, que se regenera incesantemente. Como vida inagotable, equivale a inmortalidad, el árbol-cosmos puede convertirse, en otro plano, en el árbol de la «vida sin muerte». Y como la vida inagotable traduce en la ontología arcaica la idea de *realidad absoluta,* el árbol se convierte allí en el símbolo de esa realidad («el centro del mundo»). Más adelante, cuando una nueva manera de enfocar los problemas metafísicos venga a añadirse a la ontología tradicional (en la India, por ejemplo), se dirá que el esfuerzo del espíritu por separarse del proceso cósmico y concentrarse en su propia autonomía es un esfuerzo por «cortar de raíz el árbol cósmico»; dicho de otro modo: una superación total de las «apariencias», de las representaciones en cuyo origen está la fuente inagotable de la vida universal.

96. ARBOL SAGRADO

¿Cuál ha sido la síntesis mental de la humanidad arcaica y cuáles las particularidades de la estructura del «árbol» en cuanto tal que han hecho posible un simbolismo tan vasto y tan coherente? No se trata de precisar la génesis de un valor religioso, sino de descubrir las intuiciones más antiguas y, por tanto, más puras de ese valor. Es indiscutible que, para la experiencia religiosa arcaica, el árbol (o mejor dicho, ciertos árboles) representaban un *poder.* Hay que añadir que ese *poder* se debe tanto al «árbol» en cuanto tal, como a sus implicaciones cosmológicas. Para la mentalidad arcaica, la naturaleza y el símbolo coexisten. Un árbol se impone a la conciencia religiosa por su propia sustancia y por su forma, pero esa sustancia y esa forma deben su valor al hecho de haberse impuesto a la conciencia religiosa, de haber sido «elegidas», es decir, al hecho de haberse «revelado». Ni la fenomenología de la religión ni la historia de las religiones pueden hacer sino constatar esta coexistencia de la naturaleza y del símbolo que la intuición de lo sagrado viene a valorizar. No puede, pues, propiamente hablarse de un «culto al árbol». Nunca se ha adorado un árbol *sólo* por sí mismo, sino siempre por lo que a través de él se «revelaba», por lo que implicaba y lo que significaba. Las plantas mágicas o farmacológicas,

como veremos más adelante (§§ 111s), deben también su eficacia a un prototipo mítico. Al estudiar las representaciones del «árbol sagrado» en Mesopotamia y en Elam, Nell Parrot escribe: «No existe el culto al árbol por sí mismo; bajo esa figura se esconde siempre una entidad espiritual» (*L'arbre sacré,* 19). Investigando sobre el mismo tema, otro autor llega a la conclusión de que el árbol sagrado mesopotámico es más bien un símbolo que un objeto de culto: «No es la copia más o menos ornamentada de un árbol real, sino su estilización completamente artificial, y más que un auténtico objeto cultual, nos parece un símbolo dotado de gran poder benéfico» (Hélène Danthine, *Le palmier-dattier et les arbres sacrés,* 163-164). Veremos confirmarse estas conclusiones, con ligeras variantes, en otras regiones fuera de Mesopotamia.

Así, pues —y con ello volvemos a las intuiciones primeras de la sacralidad de la vegetación—, el árbol se convierte en objeto religioso en virtud de su *poder,* es decir, en virtud de aquello que *manifiesta* (y que trasciende de él). Pero ese poder está respaldado a su vez por una ontología: el árbol está cargado de fuerzas «sagradas porque es vertical, porque crece, pierde las hojas, pero las recobra, es decir, se regenera («muere» y «resucita») infinidad de veces, tiene látex, etc. Todos estos caracteres que ratifican su validez nacen de la simple contemplación mística del árbol como «forma» y modalidad biológicas. Pero sólo cuando se subordina a un prototipo —cuya forma no es forzoso que sea de orden vegetal— adquiere el árbol sagrado su verdadera validez. Un árbol se convierte en sagrado en virtud de su *poder;* dicho de otro modo: porque *manifiesta* una realidad extrahumana (que se presenta al hombre bajo cierta forma, que da fruto y se regenera periódicamente). Por su simple presencia («el poder») y por su propia ley de evolución («la regeneración»), el árbol repite lo que, para la experiencia arcaica, *es* el cosmos entero. El árbol puede, sin duda, llegar a ser un *símbolo* del universo, y bajo esa forma lo encontramos en las civilizaciones más avanzadas; pero para una conciencia religiosa arcaica, el árbol *es* el universo, y *es* el universo porque lo repite y lo resume a la vez que lo «simboliza». Esta primera concepción del «símbolo», según la cual el símbolo

es válido por el hecho de estarle incorporada la realidad que simboliza, la iremos precisando más cuando abordemos el problema del mecanismo y de la función del símbolo (§§ 166s).

Lo único que queremos subrayar aquí es que si el *todo* está contenido en cada *fragmento significativo* no es porque la ley de la «participación» (tal como la entendía sobre todo Lévy-Bruhl) sea verdadera, sino porque todo fragmento significativo *repite* el todo. Un árbol se convierte en sagrado, sin dejar de ser árbol, en virtud del *poder* que manifiesta, y si se convierte en *árbol cósmico* es porque lo que *manifiesta* repite punto por punto lo que manifiesta el cosmos. El árbol sagrado no necesita perder sus atributos formales concretos para convertirse en símbolo (la palmera datilera entre los mesopotamios, la encina entre los escandinavos, el *açvatha* y el *nyagrodha* entre los hindúes, etc.). Sólo cuando se ha pasado ya de ciertos estadios mentales, se separa el símbolo de las formas concretas y se hace esquemático y abstracto (cf. *supra,* la cita de H. Danthine).

97. ARBOL-MICROCOSMOS

Los «lugares sagrados» más arcaicos de que tenemos noticia constituyen, como acertadamente observaba Przyluski (*La participation,* 41), un microcosmos: paisaje de piedras, de aguas y de árboles. El centro totémico australiano está emplazado muchas veces en un conjunto sagrado de árboles y de piedras. El tríptico árbol-altar-piedra de los «lugares sagrados» primitivos de Asia oriental y de la India fue señalado por P. Mus («Bulletin de la Société Française de Philosophie» [mayo-junio 1937] 107); pero Mus escalonaba esos elementos en el tiempo (en su origen el lugar sagrado habría sido sólo el bosque, y el conjunto árbol-altar-piedra sería posterior), en lugar de ver en ellos —como acertadamente hacía Przyluski— una coexistencia simultánea. De hecho, el binomio cultual piedra-árbol aparece también en otras áreas arcaicas. En la civilización preindia de Mohenjo-Daro, el lugar sagrado se componía de una cerca de piedras rodeando un árbol. Lugares sagrados de este tipo existían en la India por todas partes, en los

tiempos de la predicación de Buda. Los textos pâli hablan con frecuencia de la piedra o del altar *(veyaddi, manco)* situados junto a un árbol sagrado y que constituían la armazón de los cultos populares dedicados a las divinidades de la fertilidad (los *Yaksha).* Esta antiquísima asociación de la piedra y el árbol fue aceptada y asumida por el budismo. La *caitya* budista era unas veces el árbol solo, sin altar; pero otras significaba la construcción rudimentaria que se erigía junto al árbol (cf. los numerosos ejemplos de Coomaraswamy, *Yaksas,* I, 12s). Ni el budismo ni el hinduismo lograron hacer perder su valor religioso a los lugares sagrados arcaicos. Las grandes síntesis religiosas de la India posbúdica han tenido que contar con esos lugares sagrados y han acabado incluso por revalidarlos, absorbiéndolos dentro de sus propias estructuras.

Esa misma continuidad se observa en Grecia y en el mundo semítico. Desde la época minoica hasta el ocaso del helenismo, el árbol cultual aparece siempre junto a una roca (Nilsson, *Geschichte,* I, 260). Muchas veces el santuario semítico arcaico estaba constituido por un árbol y un betilo (R. Smith, *Lectures,* 3.ª ed., 187, etc.). Más adelante, sólo quedó junto al altar el árbol o la *asherá* (tronco sin corteza que reemplazaba al árbol verde). Los lugares de ofrendas de los cananeos y hebreos estaban situados «sobre toda colina alta y sobre todo árbol frondoso» (Jr 2,20; cf. 3,6). El mismo profeta recuerda «el pecado de los hombres de Judá», los altares y las «imágenes de Astarté que han erigido junto a árboles verdes y sobre las altas colinas» (Jr 17,1-3). La estela reforzaba, por su verticalidad y su materia, la sacralidad del árbol. La inscripción —sólo descifrada en parte— que figura en el monumento sumerio arcaico llamado «el personaje de las plumas» dice: «Ennamaz colocó los ladrillos con firmeza; construida la morada principesca, colocó junto a ella un gran árbol; junto al árbol, clavó un poste» (Nell Parrot, *op. cit.,* 43).

El «lugar sagrado» es un microcosmos porque *repite* el paisaje cósmico, porque es un reflejo del todo. El altar y el templo (o el monumento funerario, o el palacio), que son transformaciones ulteriores del «lugar sagrado» primitivo, son a su vez microcosmos, porque son *centros del*

mundo, porque están en el corazón mismo del universo y constituyen una *imago mundi* (§ 143). La idea de «centro», de realidad absoluta —absoluta por ser receptáculo de lo sagrado— va implicada incluso en las concepciones más elementales del «lugar sagrado», concepciones en las que, como hemos visto, no falta nunca el árbol sagrado. La piedra representaba la realidad por excelencia: la indestructibilidad y la duración; el árbol, con su regeneración periódica, manifestaba el poder sagrado en el orden de la vida. Cuando las aguas completan este paisaje, significan las latencias, los gérmenes, la purificación (§ 60). El «paisaje microcósmico» quedó reducido, con el tiempo, a uno solo de sus elementos constitutivos, al más importante: *el árbol o la estela sagrada.* El árbol acaba por expresar por sí solo el cosmos, al incorporarse, bajo una forma aparentemente estática, la «fuerza», la vida y la capacidad de renovación periódica del cosmos.

98. ARBOL-HABITACULO DE LA DIVINIDAD

Este momento de transición del «lugar sagrado»-imagen del microcosmos a árbol cósmico concebido a la vez como «habitáculo» de la divinidad está admirablemente conservado en un encantamiento babilónico traducido repetidas veces por los orientalistas (sigo la versión de E. Dhorme, *Choix de textes,* 98):

En Eridu ha brotado un Kiskanu *negro, en un lugar sagrado ha sido creado;*
tiene los destellos del lapislázuli brillante, se extiende hacia el apsu.
Es el deambulatorio de Ea en la opulenta Eridu,
su residencia es un lugar de reposo para Bau...

El árbol *Kiskanu* presenta todos los caracteres del árbol cósmico: está en Eridu; por tanto, en un «centro del mundo»; está en un lugar sagrado, es decir, en el centro de la realidad (§§ 140s); se asemeja por su esplendor al lapislázuli, símbolo cósmico por excelencia (la noche estrellada; cf. Eliade, *Cosmologia babiloniana,* 51s); se extiende en dirección al océano que rodea y sostiene al mundo

(¿quiere esto decir que el árbol se extiende hacia el océano *con la punta de sus ramas,* es decir, que se trata de un «árbol invertido» como suelen serlo los árboles cósmicos?); es la morada del dios de la fertilidad y de las ciencias civilizadoras (las artes, la agricultura, el arte de escribir, etc.); es el lugar de reposo de la madre de Ea, la diosa Bau, divinidad de la abundancia, de los rebaños y de la agricultura.

Kiskanu puede ser considerado como uno de los prototipos del «árbol sagrado» babilónico; su frecuencia en la iconografía del Oriente antiguo es significativa. El lugar que en ella ocupa prueba sobradamente que el «árbol sagrado» de esas regiones significa algo más que un simple «culto del árbol»; que tiene un sentido cosmológico muy preciso. El árbol va casi siempre acompañado de símbolos, emblemas o figuras heráldicas que precisan y completan su valor cosmológico. Así, por ejemplo, el documento más antiguo de que disponemos, un fragmento de vaso descubierto por la misión Gautier en Mussian, representa un árbol esquematizado, rodeado de rombos (Parrot, 22. El sentido místico del rombo se puede comprobar a partir del arte magdaleniense; cf. Hentze, *Mythes et symboles lunaires,* 124). En la iconografía mesopotámica, el árbol está generalmente rodeado de animales caprinos, de astros, de pájaros o de serpientes. Cada uno de estos emblemas tiene un sentido cosmológico preciso. El hecho de que figuren astros junto a los árboles nos indica de manera indubitable el valor cosmológico de estos últimos (cf., por ejemplo, figs. 8-9 en Parrot, que reproducen documentos del Elam, del segundo milenio; la serie entera de los cilindros babilónicos, figs. 21s, etc.). Un diseño arcaico de Susa (fig. 12) representa una serpiente que se yergue verticalmente para comer de un árbol (Toscane ha clasificado esta escena como perteneciente al motivo serpiente-árbol y la interpreta como un prototipo babilónico del conocido episodio bíblico).

La iconografía presenta otras escenas emparentadas con éstas: un pájaro posado en un árbol, entre animales caprinos (por ejemplo, Parrot, figs. 35-36, etc.); el árbol, el disco solar, hombres ritualmente disfrazados de peces (figuras 110-111, por ejemplo), o árbol, espíritus alados, disco solar (figs. 100, 104, etc.). Nos hemos limitado a men-

cionar algunos de los grupos más significativos y más frecuentes, sin pretensión de agotar la rica documentación mesopotámica. Pero es evidente el valor cosmogónico que constantemente tiene el árbol sagrado en ese conjunto (cf. también el material inventariado por A. J. Wensinck en su interesante memoria *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia,* y que Nell Parrot no ha utilizado). Ninguno de los emblemas que acompañan al árbol puede ser interpretado en un sentido naturalista, por la sencilla razón de que, en la concepción mesopotámica, la «naturaleza» misma era algo totalmente distinto de lo que es para la experiencia y para la concepción moderna. Basta recordar, por ejemplo, que ningún ente ni ninguna acción significativa llegan a tener eficacia (para el mesopotámico como para el hombre arcaico en general) más que en la medida en que la cosa tiene un prototipo celeste y la acción repite un gesto cosmológico primordial.

99. ARBOL COSMICO

La tradición india, desde sus textos más antiguos (por ejemplo, *Atharva Veda,* II, 7, 3; X, 7, 38; etc.), representa al cosmos bajo la forma de un árbol gigante. En los Upanishads se precisa dialécticamente esta concepción: el universo es un «árbol invertido» que hunde sus raíces en el cielo y extiende sus ramas sobre la tierra entera. (No está excluido que esta imagen haya sido sugerida por el desbordamiento de los rayos del sol; cf. *Rig Veda,* I, 24, 7: «Hacia abajo se dirigen las ramas, arriba está la raíz, ¡desciendan sobre nosotros sus rayos!»). El *Katha Upanishad* (VI, 1) lo describe así: «Ese Açvattha eterno, cuyas raíces están arriba y cuyas ramas están abajo, es lo puro *(çukram),* es el brahmán, es lo que se llama la no muerte. Todos los mundos descansan en él». El árbol *açvattha* representa aquí, con toda claridad, la *manifestación* del brahmán en el cosmos, es decir, la creación como movimiento descendente. En otros textos de los Upanishads se confirma y se precisa esta intuición del cosmos como árbol. «Sus ramas son el éter, el aire, el fuego, el agua, la tierra, etc.» *(Maitri Up.,* VI, 7). Son los elementos cosmológicos los que mani-

fiestan a ese «brahmán cuyo nombre de Açvattha» (*ibíd.*).

En el *Bhagavad Gîtâ,* XV, 1-3), el árbol cósmico llega a expresar no sólo el universo, sino además la condición del hombre en el mundo: «Se dice que hay un Açvattha imperecedero, con las raíces arriba, las ramas abajo, cuyas hojas son los himnos del Veda; quien lo conoce, conoce el Veda. Sus ramas crecen en altura y en profundidad, brotando sobre las *gunas;* sus yemas son los objetos de los sentidos; por abajo, sus raíces se ramifican, vinculadas a las acciones, en el mundo de los hombres. Desde este mundo no se percibe su forma, ni su final, ni su principio, ni su envergadura. Es menester cortar primero, con el arma resistente del renunciamiento, ese Açvattha de potentes raíces, y buscar luego el lugar del que no se vuelve...» (trad. por Senart). El universo entero, así como la experiencia del hombre que en él vive y que no se ha separado de él, están simbolizadas aquí por el árbol cósmico. Por todo aquello en que coincide con el cosmos o participa del cosmos, el hombre se pierde en la misma manifestación, única y vasta, de brahmán. «Cortar de raíz el árbol» equivale a retirar al hombre del cosmos, a aislarlo de los «objetos de los sentidos» y de los «frutos de sus acciones». Ese motivo de la separación de la vida cósmica, del retiro en sí mismo y del recogimiento, considerados como única posibilidad que el hombre tiene de trascenderse y de liberarse, vuelve a aparecer en un texto del Mahâbhârata. «Teniendo su fuente en lo no manifestado (*ayakta;* Coomaraswamy, *Inverted Tree,* 20, lo identifica con el *asat* o no ser, al que se refiere *Atharva Veda,* X, 7, 21), emergiendo de sí mismo como de un soporte único, su tronco es *buddhi* (inteligencia), sus cavidades internas son canales para los sentidos; los elementos cósmicos son sus ramas, los objetos de los sentidos; sus hojas, sus hermosas flores son el bien y el mal (*dharmâ-dharmav);* el placer y el sufrimiento son sus frutos. Este eterno árbol-brahmán (*brahma-vrkça)* es fuente de vida (*âjîvyah)* para todos los seres... Si corta y rompe el árbol con el arma del conocimiento metafísico (*jnânena)* y si goza así en el espíritu, no volverá nunca más...» (*Açvamedha Parva,* cit. por Coomaraswamy, 20, según la versión utilizada por Sankara en su comentario al *Bhagavad Gîtâ,* XV, 1).

No es éste el lugar de hacer la exégesis filosófica de los textos antes citados. Nos basta con ver que, en efecto, el cosmos se identifica con el «árbol invertido». Ese ideograma mítico y metafísico no es un caso aislado. Masûdi menciona *(Morug-el-Dscheb,* 64, 6) una tradición sabea según la cual Platón habría afirmado que el hombre es una planta invertida, cuyas raíces se extienden hacia el cielo y las ramas hacia la tierra (cit. por Uno Holmberg, *Der Baum des Lebens,* 54). La misma tradición aparece en la doctrina esotérica hebraica: «El árbol de la vida se extiende desde lo alto hacia abajo y el sol lo ilumina enteramente» *(Zohar,* Beha' Alotheka; cit. por Coomaraswamy, 21). Lo mismo ocurre con la tradición islámica del «árbol de la felicidad», cuyas raíces se hunden en el último cielo y cuyas ramas se extienden sobre la tierra (cf. Wensinck, *Tree and Bird as Cosmological Symbols,* 33; Asín Palacios, *La escatología musulmana en la «Divina Comedia»* [Madrid ²1942] 235). Dante se representa el conjunto de las esferas celestes como la copa de un árbol cuyas raíces miran hacia arriba:

In questa quinta soglia
dell'albero che vive della cima,
e fruta sempre, e mai non perde foglia.

(Paradiso, XVIII, 28s).

La «quinta rama» es la esfera del planeta Júpiter. «El árbol que vive de su copa» es un árbol invertido. Otro poeta florentino, con influencia del Dante, Federigo Frezzi, describe «la planta más bella del paraíso, la planta feliz que conserva la vida y la renueva», «cuya raíz estaba arriba, en el cielo, y cuyas ramas se dirigen hacia la tierra»:

Su dentro al cielo avea la sua radice
e giù inverso terra i rami spande.

(Il Quadriregio, libro IV, cap. 2, cit. por A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo* [1925] 157).

Holmberg encuentra la misma tradición en el folklore islandés y finlandés *(op. cit.,* 55). Los lapones sacrifican todos los años un buey al dios de la vegetación, y en esa ocasión colocan junto al altar un árbol, con las raíces hacia arriba y la copa en tierra *(ibíd.;* cf. Kagarow, *Der Umgekehrte Schamanenbaum,* 183). En las tribus australianas wiradyuri y kamilaroi, los hechiceros tenían un árbol mágico que plantaban boca abajo. Después de ungir sus raíces con sangre humana, lo quemaban (W. Schmidt, *Ursprung,* III, 1030s). A propósito de esta costumbre, recuerda Schmidt las ceremonias de iniciación de otra tribu australiana, yuin *(ibíd.,* 757s, 806); se entierra al joven que hace el papel de muerto, y acto seguido se coloca sobre él un arbusto. Cuando los neófitos, candidatos a la iniciación, se acercan a él, el joven hace temblar el arbusto, después se levanta y sale de la tumba. Según Schmidt, el arbusto representaría el árbol celeste de las estrellas (cf. igualmente Hentze, *Mythes et symboles,* 182s).

101. YGGDRASIL

El árbol cósmico, acompañado unas veces de pájaros (Hentze, lám. VI), otras de caballos, otras de tigres (láms. VII-VIII, fig. 148), aparece también en la China arcaica, donde se confunde a veces, como en otras regiones, con el árbol de la vida. El sentido de esta fusión irá precisándose en las páginas que siguen. El conjunto árbol cósmico-animal mítico lunar aparece en un documento iconográfico maya, que representa un jaguar atado al árbol de la vida (la escena figura en el *Codex Bordonicus,* fig. 149, Hentze). En los pueblos árticos y en las costas del Pacífico, el árbol cósmico —cuyas ramas alcanzan el tercer cielo, cuando no el séptimo— desempeña un papel central tanto en la mitología como en los ritos. Se le relaciona muchas veces con el antepasado mítico, porque los hombres se consideran descendientes de un antepasado nacido de un árbol (cf. M. Eliade, *Le chamanisme,* 224s). En otro párrafo insistiremos sobre estas creencias acerca de la descendencia mítica de un símbolo cosmológico-vegetal.

El árbol cósmico por excelencia es Yggdrasil. Sus raíces

se hunden hasta el corazón de la tierra, donde se halla el reino de los gigantes y el infierno *(Völuspâ,* 19; *Grimnismâl,* 31). Junto a él está la fuente milagrosa Mîmir («meditación», «recuerdo»), en la que Odín dejó como prenda un ojo suyo y a la que vuelve sin cesar para refrescar y aumentar su sabiduría *(Völuspâ,* 28-29). La fuente Urd está siempre en los mismos parajes, junto a Yggdrasil; allí celebran cotidianamente sus consejos los dioses y allí administran la justicia. Con el agua de esa fuente riegan las Nornas el árbol gigante, para volverle a dar juventud y fuerza. La cabra Heidrûn, un águila, un ciervo y una ardilla están en las ramas de Yggdrasil; en sus raíces está la víbora Nidhögg, que intenta derribarlo. El águila ataca todos los días a la víbora (motivo cosmológico frecuente también en otras civilizaciones; cf. M. Eliade, *Mitul Reintegrarii,* 41s, 52). Cuando tiemble el universo hasta en sus cimientos, con el cataclismo que el *Völuspâ* anuncia y que pondrá fin al mundo, para instaurar una nueva era paradisíaca, Yggdrasil sufrirá violentas sacudidas, pero no caerá *(Völuspâ,* estr. 45). Esa conflagración apocalíptica, anunciada por la profetisa, no desintegrará el cosmos.

Kaarle Krohn ha intentado explicar el mito de Yggdrasil por el árbol de la vida del Antiguo Testamento, y Sophus Bugge, por la leyenda de la cruz de Jesucristo. Ambas hipótesis son inaceptables. Odín ata su caballo a Yggdrasil, y es difícil creer que este motivo —central en la mitología escandinava— sea tan tardío. Holmberg (67) observa, y con razón, que la presencia del águila en Yggdrasil (detalle que falta en la tradición bíblica) remite más bien ese símbolo cosmológico a los tipos norteasiáticos. La lucha entre el águila y la serpiente, lo mismo que la lucha de Garuda con el reptil (motivo muy conocido en la mitología y la iconografía indias), es un símbolo cosmológico de la lucha entre la luz y las tinieblas, de la oposición de los dos principios, solar y subterráneo. Es difícil decir si han intervenido o no elementos judeocristianos en la concepción de Yggdrasil, porque de las afinidades que Holmberg descubre entre el árbol cósmico de la mitología escandinava y los tipos norteasiáticos no se puede deducir con rigor que aquél dependa de éstos. En todo caso, Alfred Detering ha probado, en un trabajo muy documentado, *Die Bedeutung*

der Eiche seit der Vorzeit (Leipzig 1939), que se puede seguir hasta época prehistórica, entre los indoeuropeos, la personificación del árbol cósmico y del árbol de la vida en una encina, y que en todo caso, el mito ha sido elaborado por pueblos protogermánicos en las regiones del norte de Europa. La fusión del árbol cósmico con el árbol de la vida se encuentra también entre los germanos. Ya hemos observado que un árbol sagrado y mítico se identifica a veces con una especie botánica determinada (el *açvattha,* entre los indios; la palmera datilera, entre los mesopotamios; etc.). En el caso de Yggdrasil, el hecho de que la encina figure en los monumentos prehistóricos, y la continuidad con que aparecen las hojas de encina y el árbol sagrado representado bajo forma de encina en los motivos del arte decorativo tanto religioso como popular, demuestra sobradamente que se trata de una concepción autóctona.

102. EPIFANIAS VEGETALES

La epifanía de una divinidad en un árbol es un motivo corriente en el arte plástico paleo-oriental; puede observarse igualmente en todo el mundo indomesopotámico-egipcio-egeo (cf. también Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea,* II, 260). Generalmente, la escena representa la teofanía de una divinidad de la fecundidad. El cosmos se nos revela como manifestación de las fuerzas creadoras divinas. En Mohenjo Daro, por ejemplo (tercer milenio), encontramos la epifanía divina en una *ficus religiosa* (Marshall, lám. XII, fig. 18); el árbol está esquematizado en forma que recuerda el árbol sagrado mesopotámico. Vestigios de teofanías vegetales aparecen incluso en los textos védicos. Además del *açvattha,* símbolo cósmico, y de Brahmán, que se revela en un árbol (§ 99), podemos encontrar otras expresiones de la teofanía vegetal en los documentos védicos que reflejan una «experiencia religiosa popular», es decir, conservan las fórmulas arcaicas concretas. «¡Oh hierbas! ¡Oh vosotras, madres! ¡A vosotras saludo como a diosas», proclama el *Yajur Veda,* IV, 2, 6. Un largo himno del *Rig Veda* (X, 97) está consagrado a las plantas, refiriéndose especialmente a sus virtudes terapéuticas y rege-

neradoras (expresión minimizada de la «hierba de la vida» y de la inmortalidad). El *Atharva Veda* (IV, 136, 1) ensalza a una planta llamándola «divinidad nacida de la diosa tierra». Esa misma teofanía, en el plano vegetal, explica el «dueño de los vegetales», *Vanaspati,* cuyo culto aparece mencionado en el *Rig Veda* (VII, 34, 23; X, 64, 8). Gracias al prototipo cósmico del que reciben sus virtudes, las hierbas facilitan el parto, incrementan el poder genético, aseguran fertilidad y riqueza. Por eso se llega incluso a recomendar el sacrificio de animales a las plantas (cf., por ejemplo, *Taittiryia Samhîtâ,* II, 1, 5, 3). El círculo de la energía genética del cosmos está formulado en el *Çatapatha Brâhmana* (IX, 3, 3, 15) como sigue: rayo, lluvia, plantas. Lo sagrado se manifiesta aquí en el acto esencial de la renovación de la vida vegetativa.

Un magnífico ejemplo de teofanía en un árbol es el célebre bajo relieve de Assur (Museo de Berlín; Parrot, fig. 69), que representa a un dios con la parte superior del cuerpo emergiendo de un árbol. A su lado están las «aguas que desbordan» del vaso inagotable, símbolo de la fertilidad. Un animal caprino, atributo de la divinidad, aparece comiendo las hojas del árbol. En la iconografía egipcia encontramos el motivo del «árbol de la vida», del que salen brazos divinos cargados de dones y derramando con un vaso el agua de la vida (Bergema, *De boom des levens,* figs. 91-93; Marconi, *Riflessi mediterranei,* figs. 41-42). Evidentemente, entre la teofanía que se desprende de estos ejemplos y el motivo del «árbol de la vida» ha habido contaminaciones y su proceso es fácil de comprender: la divinidad que se revela en el cosmos bajo la forma de un árbol es al mismo tiempo fuente de regeneración y de «vida sin muerte», una fuente hacia la cual se vuelve el hombre, porque ve en ella la justificación de sus esperanzas acerca de su propia inmortalidad. En el modo como se articula el conjunto árbol-cosmos-divinidad, hay simetría, asociación, fusión. Los llamados dioses de la vegetación están muchas veces representados bajo forma de árboles: Atis y el abeto, Osiris y el cedro, etc. Los griegos representaron algunas veces a Artemis en un árbol. Así, por ejemplo, en Boiai (Laconia) se adoraba un mirto bajo el nombre de Artemis Sôteira. Cerca de Orcomene, en Arcadia, había en

un cedro una xoana de Artemis Kedreatis (Pausanias, III, 22, 12). A veces, las imágenes de Artemis se adornaban con ramas. Es conocida la epifanía vegetal de Dionisos, llamado a veces Dionisos Dendrites (Harrison, *Prolegomena,* 425s). Recordemos también la encina oracular sagrada de Zeus en Dodona, el laurel de Apolo en Delfos, el olivo silvestre de Hércules en Olimpia, etc. Sin embargo, en Grecia no hay pruebas de la existencia de un culto del árbol más que en dos sitios: el árbol del Citheron al que se creía que Penteo se había encaramado para espiar a las Ménades —y que por orden del oráculo era venerado como un dios (Pausanias, II, 2, 7)— y el plátano de Helena, en Esparta.

Hay un ejemplo muy claro de teofanía vegetal en el culto de la diosa india (prearia) Durgâ. Los textos que vamos a citar son tardíos, pero su carácter popular les confiere una antigüedad de la que no podemos dudar. En el *Devî-Mahâtmya* (cap. XCII, vv. 43-44) la diosa proclama: «Después, ¡oh dioses!, alimentaré (lit., sustentaré) al universo entero con esos vegetales que mantienen la vida y que nacen de mi cuerpo incluso durante el período de las lluvias. Seré entonces gloriosa sobre la tierra como *Sâkambarî* («la que lleva las hierbas» o «nutre las hierbas») y, en ese mismo período, sacaré las entrañas al gran *asura* llamado Durgama (personificación de la sequía)». En el rito *Navapatrikâ* («las nueve hojas») se llama a Durgâ «la que habita en las nueve hojas» (cf. Eliade, *Le Yoga,* 376). Podríamos multiplicar el número de ejemplos indios (cf. Meyer, *Trilogie,* III, *passim).* Volveremos sobre este punto al estudiar las otras valencias de la sacralidad del árbol.

103. GRANDES DIOSAS Y VEGETACION

Uno de los conjuntos más frecuentes y más persistentes es el siguiente: gran diosa-vegetación-animales heráldicos-servidores. El carácter de este trabajo nos obliga a limitarnos a un pequeño número de ejemplos, de entre los muchos que tenemos a nuestro alcance. El hecho de que figure la diosa junto a un símbolo vegetal confirma el sentido que el árbol tiene en la iconografía y la mitología

arcaicas: el sentido de *fuente inagotable de la fertilidad cósmica.* En la civilización prearia del valle del Indo, que las excavaciones de Harrappa y de Mohenjo Daro han puesto al descubierto, la consustancialidad de la gran diosa y de la vegetación está representada, o bien por una asociación: diosas desnudas (tipo Yakshini) junto a una *ficus religiosa* (por ejemplo Marshall, I, figs. 63-67), o bien por una planta que emerge de la región genital de la diosa (*ibíd.,* I, 52). Las representaciones de la *ficus religiosa* son bastante frecuentes (por ejemplo, lám. XII, figs. 16, 20, 21, 25, 26) y lo mismo ocurre con las de la gran diosa desnuda (*ibíd.,* lám. I, 48, 50), tipo iconográfico común a toda la civilización calcolítica afroasiática, hasta Egipto. El árbol sagrado aparece rodeado de una cerca, y a veces figura una diosa desnuda entre dos ramas de *ficus religiosa* que brota en el centro de un círculo. El espacio iconográfico indica de manera precisa el valor sagrado de lugar santo y de «centro» (§§ 142s).

En toda Africa (Frazer, *The Magic Art,* II, 316s) y en la India (J. J. Meyer, III, 195) los árboles de látex son símbolos de la maternidad divina, y como tales, son venerados por las mujeres y buscados por los espíritus de los muertos que quieren volver a la vida. El motivo diosa-árbol, completado o no por la presencia de animales heráldicos, se ha conservado en la iconografía india, y de ella ha pasado, con algunas contaminaciones de ideas cosmogónicas acuáticas, al arte popular, en el que todavía hoy podemos observarlo. Por otra parte, es fácil comprender los vínculos que unen esos dos símbolos, aguas y plantas. Las aguas son portadoras de gérmenes, de todos los gérmenes. La planta —rizoma, arbusto, flor de loto— expresa la *manifestación* del cosmos, la aparición de las *formas.* Es de notar que las imágenes cósmicas se representan en la India emergiendo de una flor de loto. El rizoma con flores significa la actualización de la creación, «el hecho de establecerse firmemente por encima de las aguas». La coexistencia de los motivos florales-acuáticos con los motivos vegetales-femeninos se explica por la idea central de creación inagotable, cuyo símbolo es el árbol cósmico, y que se identifica con la gran diosa.

Esa asociación está firmemente establecida, tanto en las

cosmogonías védica y puránica (en las que la divinidad se *manifiesta* a la vez que el universo, como emergiendo de un loto que flota sobre las aguas), como en la concepción indoirania de la planta milagrosa, *soma*. Por lo que hace a esta última, recordemos que el *soma* está muchas veces representado en el *Rig Veda* como una fuente o un riachuelo (cf. Hillebrandt, *Vedische Mythologie,* I, 319s), pero también como una *planta* paradisíaca, que algunos textos, y sobre todo los textos védicos tardíos y posvédicos, colocan en un vaso (símbolo acuático; cf. § 61). Este polimorfismo se justifica si tenemos en cuenta todo lo que el *soma* implica: asegura la vida, la fertilidad, la regeneración, es decir, todo aquello que va implicado también en el simbolismo de las aguas y que está explícitamente formulado en el simbolismo de las plantas. El rapto del *soma* en el *Mahabhârata,* I, pone de manifiesto su doble estructura, a la vez acuática y vegetal; se nos habla de él como de una bebida milagrosa, pero se nos dice al mismo tiempo que Garuda lo «arranca» *(samutpâtya),* como si fuera una hierba (XXXIII, 10). En el simbolismo de los Upanishads vuelve a aparecer la misma asociación: agua-árbol; «el río sin edad» *(vijâra nadî:* el que regenera) aparece junto al «árbol soporte» *(Kausitaki Up.,* I, 3). Las dos fuentes místicas están en el cielo, y en el cielo está también no la sustancia concreta, pero sí el prototipo de todas las bebidas regeneradoras y dispensadoras de inmortalidad: *hom* blanco, *soma,* la miel divina de los fineses, etc.

La misma asociación agua-árbol aparece en la tradición judaica y cristiana. Ez 47 describe la fuente maravillosa que brotaba al pie del templo, rodeada de árboles frutales (el valor simbólico-metafísico del agua que brota bajo el templo y de los árboles no deja lugar a dudas, porque el templo está en el «centro del mundo»; cf. § 142). Ap 22, 1-2 vuelve a tomar, precisándola todavía más, la expresión cosmológica y soteriológica del conjunto agua-árbol. «Entonces, el ángel me enseñó el río del agua de la vida, claro como el cristal, que manaba del trono de Dios y del Cordero. En el centro de la plaza de la ciudad y en las márgenes del río está el árbol de la vida, que da doce cosechas, produciendo frutos todos los meses, y las hojas de este árbol son para salud de las naciones». El prototipo bíblico se

encuentra, naturalmente, en el Edén: «El árbol de la vida en medio del jardín, con el árbol del conocimiento del bien y del mal. Un río salía del Edén que regaba el jardín, desde allí se dividía y formaba cuatro brazos» (Gn 2,9-10). El templo, lugar sagrado por excelencia, se asemeja al prototipo celeste: el paraíso.

104. SIMBOLISMO ICONOGRAFICO

La asociación de los símbolos acuáticos y vegetales aparece de manera explícita y muy coherente en la cosmogonía india que subyace al arte decorativo. Coomaraswamy *(Yaksas,* II, 2-3) da la fórmula siguiente: un rizoma de loto lleno de hojas y de flores *(lata-kamma, malâ-kamma),* muchas veces sosteniendo, o encuadrando flores y animales (cf. *sakuna-yatthi),* saliendo de la boca o del ombligo de un yaksha o de otro símbolo acuático, es decir, de un vaso lleno *(punna-ghata)* o de las fauces abiertas de un *makara* o de un elefante con cola de pez. El «vaso lleno» es un símbolo que volveremos a encontrar en otras partes, y siempre relacionado con la «planta de vida» o con un emblema cualquiera de fertilidad. Después de la época de Gudea, por ejemplo, el «árbol sagrado» desaparece del repertorio acadosumerio, en el que es sustituido por la «planta de vida», que sale de un vaso (Parrot, 59). El «vaso lleno» está sostenido siempre por un dios o un semidiós, nunca por un hombre. A veces se suprime el «vaso» y el agua mana directamente del cuerpo mismo de la divinidad (cf. Van Buren, *The Flowing Vase and the God with Streams* [Berlín 1933] figs. 6, 13, etc.). No podía expresarse en forma más clara la creencia en que la vida y la regeneración dimanan directamente de la sustancia divina, o más exactamente, de su revelación plenamente manifestada, es decir, de la teofanía.

Al motivo decorativo del rizoma emergiendo de un emblema acuático corresponde en la mitología la concepción puránica del nacimiento de Brahma. Se da al dios el nombre de *abjaja,* «nacido del loto», que sale del ombligo de Vishnú *(Agni Purâna,* cap. XLIX). Coomaraswamy *(op. cit.,* II, 25) ha probado el origen y el fundamento

védico de esta concepción. Lo que el símbolo «loto (o rizoma) emergiendo de las aguas (o de un emblema acuático)» expresa es la procesión cósmica misma. Las aguas representan lo no manifestado, los gérmenes, las latencias; el símbolo floral representa la manifestación, la creación cósmica. Varuna, en tanto que dios de las aguas (cf. nutridas referencias en Meyer, III, 207), de la lluvia y de la fertilidad, era originariamente la raíz del árbol de la vida, la fuente de toda la creación (*Rig Veda,* I, 24, 7; cf. Coomaraswamy, II, 29).

105. GRAN DIOSA-ARBOL DE LA VIDA

Esta asociación gran diosa-árbol de la vida era conocida también en Egipto. Un relieve representa a Hathor, en un árbol celeste (sin duda el árbol de la inmortalidad), dando de beber y de comer al alma del muerto, es decir, asegurándole la continuidad de la vida, la supervivencia (cf. la figura de la página 58 en Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt).* Debemos relacionar esta representación con la serie iconográfica que representa las manos cargadas de dones o el busto de la diosa, emergiendo de un árbol y dando de beber al alma del difunto. Hay otra serie paralela a ésta: la de la diosa del destino, sentada en las ramas bajas de un árbol enorme que simboliza el cielo, y en cuyos ramos están inscritos los nombres de los faraones y su destino (F. Max Müller, *Egiptian Mythology,* 53). Este motivo vuelve a aparecer en las creencias populares altaicas (de los yakuts, etc.; Holmberg, *op. cit.,* 97): al pie del árbol de la vida, que tiene siete ramas, está la «diosa de las edades».

La misma asociación mítica y cultual se da en Mesopotamia. Gilgamesh encuentra en un jardín un árbol milagroso y junto a él a la divinidad Siduri (la «muchacha»), que lleva el calificativo de *sabitu,* es decir, «la mujer del vino» (Autran, *Préhistoire du Christianisme,* I, 143). De hecho, según Autran, Gilgamesh la encuentra junto a una cepa de vid; la vid era identificada por los paleo-orientales con la «hierba de la vida», y el ideograma sumerio de la «vida» era originariamente una hoja de parra (*ibíd.,* 142). Esta

planta maravillosa estaba consagrada a las grandes diosas. A la diosa madre se le daba al principio el nombre de «madre cepa de vid» o de «diosa cepa de vid» (S. Langdon, *Tammuz and Ishtar* [Oxford 1914] 43). Albright ha probado *(The Babylonian Sage Ut-Napistim nuqu)* que en las recensiones arcaicas de la leyenda de Gilgamesh Siduri ocupaba un lugar muy importante. Gilgamesh le pide directamente a ella la inmortalidad. Jensen la ha identificado con la ninfa Calipso de la *Odisea* (V, 68s). Como Calipso, Siduri tenía el aspecto externo de una muchacha, llevaba velo, estaba cargada de racimos de uva y moraba en un lugar del que manaban las cuatro fuentes (V, 70); su isla estaba situada en el «ombligo del mar» *(omphalos thalássês, Odisea,* I, 50), y podía conferir a los héroes la inmortalidad, la ambrosía celeste con que tentó también a Ulises (V, 135s).

Calipso era una de las innumerables teofanías de la gran diosa, que se revelaba en el «centro del mundo», junto al *omphalos,* el árbol de la vida y las cuatro fuentes. Por otra parte, la vid era la expresión vegetal de la inmortalidad, como el vino ha sido, en las tradiciones arcaicas, el símbolo de la juventud y de la vida eterna (cf. francés, «eau de vie»; gaélico whiskey, lit. «water of life»; persa, *mâie-i-shebâb,* «bebida de la juventud»; sumerio, *geshtin,* «árbol de la vida»; cf. Albright, *The Goddess of Life and Wisdom,* 276). La Misná (Sanedrín, 70a) afirma que el árbol de la ciencia del bien y del mal (Gn 2,9) era una vid. El libro de Henoc (24,2) localiza esta vid-árbol de la ciencia del bien y del mal entre siete montañas, lo mismo que el poema de Gilgamesh (Albright, *Goddess,* 283). A la diosa serpiente Hannat le estaba permitido comer de los frutos del árbol, lo mismo que a las diosas Siduri y Calipso. Las uvas y el vino siguieron simbolizando la sabiduría hasta época tardía (cf. Prov 8,19). Pero la concepción primitiva de la vid —árbol cósmico-árbol del conocimiento y de la redención— se ha conservado en el mandeísmo con una coherencia sorprendente. El vino *(gufnâ)* es, para esta gnosis, la incorporación de la luz, de la sabiduría y de la pureza. El arquetipo del vino *(qadmâiâ)* está en el mundo superior, celeste. La vid arquetipo está compuesta en su interior de agua, sus hojas son «espíritus de la luz» y sus

nudos, granos de luz. De ella nacen los ríos de agua santa, de los que beberán los hombres; el dios de luz y de sabiduría, el redentor *(mandâ d'haiiê)*, es identificado también con la vid de la vida *(gufnâ d'haiiê)*, y la vid a su vez está considerada como un árbol cósmico, puesto que envuelve al cielo y sus uvas son las estrellas (Albright, *op. cit.*, 266).

El motivo mujer desnuda-vid se ha transmitido también en las leyendas apócrifas cristianas. Así, por ejemplo, en las *Preguntas y Respuestas (Intrebari si Raspunsuri*, CXXVII), compilación tardía, traducida del eslavo al rumano en el siglo XVII, se cuenta cómo Pilato encontró a su mujer, desnuda, en una viña, junto a una cepa que había brotado de sus vestidos manchados con la sangre de Cristo y que había producido frutos milagrosamente. (La leyenda está contaminada por el motivo de la creación de las plantas consecutiva al sacrificio de una divinidad o a la muerte violenta de un héroe; cf. Eliade, *La mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»*, 25).

En el mundo egeo y helénico, el conjunto diosa-árbol-montaña-animales heráldicos es también frecuente. Recordemos el gran anillo de Micenas (cf. Nilsson, I, lám. 17, 1), que representa una escena cultual en la que la diosa, con una mano sobre el pecho desnudo, está sentada bajo el árbol de la vida, rodeada de una serie de emblemas cosmológicos: el *labrys*, el sol, la luna, las aguas (las cuatro fuentes). La escena se parece mucho al relieve semítico reproducido por Holmberg (fig. 30), que representa a la diosa sentada en un trono junto al árbol sagrado y sosteniendo en sus brazos al divino niño. Una moneda de Myra (Licia) representa la teofanía de la diosa en medio del árbol (Cook, *Zeus*, II, 1, 681, fig. 620). Del repertorio egeo, señalemos también el anillo de oro de Mochlos, en el que figura la diosa en una barca, con un altar y un árbol (Nilsson, I, lám. 13, 6), y la célebre escena de la danza ante el árbol sagrado *(ibíd.*, 13, 5; cf. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, 36s, fig. 3).

Todas estas asociaciones míticas e iconográficas no son producto del azar ni están desprovistas de valor religioso y metafísico. ¿Qué significan esos conjuntos diosa-árbol, diosa-vid, rodeados de emblemas cosmológicos y de animales heráldicos? Significan que ese lugar es un «centro del

mundo», que en él está la fuente de la vida, de la juventud y de la inmortalidad. Los árboles representan al universo en continua regeneración; pero en el centro del universo se encuentra siempre un árbol, el árbol de la vida eterna o de la ciencia. La gran diosa es la personificación de la fuente inagotable de creación, de ese fundamento último de la realidad. Es la expresión mítica de esa intuición primordial que localiza la sacralidad, la vida y la inmortalidad en un «centro».

106. EL ARBOL DEL CONOCIMIENTO

En medio del paraíso estaban el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal (Gn 2,9), y Dios prohibió a Adán que comiera los frutos de este último, «porque el día en que comas de él, morirás» (Gn 2,17). ¿Por qué no menciona Dios el árbol de la vida? ¿Porque es un doble del árbol de la ciencia o porque, como algunos han creído (cf. Paul Humbert, *Études sur le récit du Paradis,* 22s), estaba «oculto» y no podía ser identificado ni era, por tanto, accesible hasta el instante en que Adán se apropiara del conocimiento del bien y del mal, es decir, de la sabiduría? Nosotros nos inclinamos hacia esta segunda hipótesis. El árbol de la vida puede conferir la inmortalidad, pero no es cosa fácil llegar hasta él. Está «oculto», como la hierba de inmortalidad que Gilgamesh busca en el fondo del océano, o custodiado por monstruos, como lo están las manzanas de oro del jardín de las Hespérides. La coexistencia de estos dos árboles milagrosos —el de la vida y el de la sabiduría— no es tan paradójica como a primera vista puede parecer. Se encuentra también en otras tradiciones arcaicas; en la entrada oriental del cielo los babilonios ponían dos árboles: el de la verdad y el de la vida, y un texto de Ras-Shamra nos dice que Alein concede a Ltpn la sabiduría y la eternidad a la vez (Humbert, 22).

La serpiente induce a Adán y a Eva a que coman del árbol de la ciencia, asegurándoles que sus frutos no les traerán la muerte, sino la divinización. «No moriréis. Pero Dios sabe que el día en que comáis de este fruto se abrirán vuestros ojos y seréis como dioses, con conocimiento del

bien y del mal» (Gn 3,4-5). El hombre, ¿será semejante a Dios sólo por el hecho de conocer el bien y el mal, o bien porque, al hacerse omnisciente, podrá «ver» dónde se encuentra el árbol de la vida y sabrá cómo adquirir la inmortalidad? El texto bíblico es en este punto perfectamente claro. «Y Yahvé Elohim ha dicho: He aquí que Adán se ha convertido en uno como nosotros por el conocimiento del bien y del mal. Ahora, que no alargue la mano, que no coja también el fruto del árbol de la vida, lo coma y viva eternamente» (Gn 3,22). El hombre, pues, no podía adquirir la divinidad más que probando los frutos del segundo árbol: el de la inmortalidad. ¿Por qué entonces la serpiente tentó a Adán, instándole a probar del árbol de la ciencia, que no podía darle más que la sabiduría? Si la serpiente prefiguraba efectivamente el espíritu del mal, y en calidad de tal se oponía a la inmortalidad del hombre, tenía que «impedir» a éste acercarse al árbol de la vida. La serpiente constituye el obstáculo con que tropieza el hombre en su búsqueda de la fuente de la inmortalidad, del árbol de la vida. Veremos que esta interpretación se confirma en otras tradiciones que inmediatamente tendremos ocasión de señalar. Pero la tentación de la serpiente puede tener también otra explicación: la serpiente quería adquirir la inmortalidad para sí (como efectivamente la adquiere en los mitos de otros pueblos) y necesitaba descubrir el árbol de la vida, perdido entre la multitud de árboles del paraíso, para poder ser la primera en probar sus frutos; por eso incita a Adán a que «conozca el bien y el mal»; Adán, con su ciencia, le habría revelado dónde estaba el árbol de la vida.

107. LOS GUARDIANES DEL ARBOL DE LA VIDA

El conjunto hombre primordial (o héroe) en busca de la inmortalidad-árbol de la vida-serpiente o monstruo que guarda el árbol (o impide por astucia que el hombre pruebe sus frutos) aparece también en otras tradiciones. El sentido de esa coexistencia (hombre, árbol, serpiente) está bastante claro: la inmortalidad es difícil de adquirir; está concentrada en un árbol de la vida (o una fuente de la vida), emplazado en un lugar inaccesible (en el confín de

la tierra, en el fondo del océano, en el país de las tinieblas, en la cúspide de una montaña muy alta o en un «centro»); un monstruo (una serpiente) guarda el árbol, y el hombre, que tras múltiples esfuerzos consigue acercarse a él, tiene que luchar con el monstruo y vencerlo para apoderarse de los frutos de inmortalidad.

Salta a la vista que la lucha con el monstruo tiene un sentido iniciático; el hombre tiene que pasar por una serie de «pruebas», tiene que convertirse en «héroe» para tener derecho a adquirir la inmortalidad. El que no vence al dragón o a la serpiente no tiene acceso al árbol de la vida, es decir, no puede adquirir la inmortalidad. La lucha del héroe con el monstruo no siempre es física. Adán fue vencido por la serpiente sin haber luchado con ella en el sentido heroico (como Hércules, por ejemplo); fue vencido por la astucia de la serpiente, que le indujo a hacerse semejante a Dios, incitándole a infringir la orden divina y condenándole así a la muerte. Claro está que en el texto bíblico la serpiente no desempeña el papel de «protector» del árbol de la vida, pero dadas las consecuencias de la tentación, podría atribuírsele tal misión.

Gilgamesh, el héroe babilonio, corre la misma suerte. Quiere también obtener la inmortalidad; entristecido, en efecto, por la muerte de su amigo Enkidu, se lamenta: «¿Tendré yo también que acostarme, como él, algún día, para no despertar ya más?» (Tableta VIII, pasaje citado por Virolleaud, *Le voyage de Gilgamesh au Paradis,* 204). Sabe que no hay más que un hombre en el mundo que pueda ayudarle —el sabio Ut-Napishtim, que escapó al diluvio y a quien los dioses han concedido una vida inmortal— y Gilgamesh se pone en camino hacia su casa, situada allá, en la «desembocadura de los ríos». El camino es largo, penoso, sembrado de obstáculos como todos los caminos que llevan al «centro», al «paraíso» o a una fuente de inmortalidad. Ut-Napishtim vive en una isla rodeada por las aguas de la muerte, que el héroe logra, pese a todo, atravesar. Es natural que ante algunas de las «pruebas» a las que Ut-Napishtim le somete, Gilgamesh deje traslucir su incapacidad; no logra, por ejemplo, velar durante seis días y seis noches seguidas. Su suerte está echada de antemano; no adquirirá la vida eterna, no podrá hacerse

semejante a los dioses porque no posee ninguna de sus cualidades.

Sin embargo, accediendo a las súplicas de su mujer, Ut-Napishtim revela a Gilgamesh que existe en el fondo del océano una hierba «llena de espinas» (es decir, difícil de lograr) que no confiere la inmortalidad, pero que prolonga indefinidamente la juventud y la vida de quien la come. Gilgamesh se ata unas piedras a los pies y baja a buscarla al fondo del mar. La encuentra, arranca una rama, se desata las piedras y vuelve a la superficie. En el camino que le lleva a Uruk se detiene a beber en una fuente; atraída por el olor de la planta, una serpiente se acerca y se la traga, haciéndose con ello inmortal. Gilgamesh, como Adán, pierde la inmortalidad por la astucia de la serpiente y por su propia estupidez. Lo mismo que no supo salir triunfante de las «pruebas» a las que Ut-Napishtim le había sometido, no supo tampoco conservar lo que con ayuda de tanta benevolencia había logrado (recordemos que, durante su viaje, le habían ayudado la diosa Sabitu, Urnashabi —barquero de Ut-Napishtim—, el propio Ut-Napishtim y la mujer de éste). El monstruo, la serpiente, era, pues, el adversario por excelencia de la inmortalidad del hombre. Cuando, mucho antes de Gilgamesh, el rey legendario de Kish, Etana, pidió al sol y al dios Anu la «hierba de vida» para que su mujer pudiera darle un heredero, el rey fue elevado al cielo por un águila, que la serpiente, con su astucia, había hecho caer en un foso. El conflicto entre la serpiente y el águila es, como hemos visto (§ 101), uno de los motivos de la mitología euroasiática.

108. MONSTRUOS Y GRIFOS

También la tradición irania conoce un árbol de vida y de regeneración que crece en la tierra y su prototipo celeste. El *haoma* terrestre, el *hom* «amarillo» —concebido, lo mismo que el *soma* de los textos védicos, unas veces como planta y otras como fuente— crece en las montañas *(Yasna,* X, 3-4); Ahura Mazda lo plantó originariamente en el monte Haraiti *(ibid.,* X, 10). Su prototipo está en el cielo; es el *haoma* celeste o *gaokerena* (el *hom* blanco) que con-

fiere la inmortalidad a los que lo beben y que se encuentra en la fuente del Ardvîsurâ, en una isla del lago Vourakasha, entre millares de plantas terapéuticas *(Vidêvdât,* XX, 4; *Bundahishn,* XXVII, 4). Este *hom* blanco fue creado para abolir la decrepitud. El operará la regeneración del universo y la inmortalidad que vendrá después. Es el «rey de las plantas» *(Bundahishn,* I, 1, 5). «El que lo prueba, se hace inmortal» *(ibíd.,* XXVII, 5). Ahrimán responde a esta creación de Ahura Mazda creando a su vez un lagarto en las aguas del Vourakasha que ataque al árbol milagroso Gaokerena *(ibíd.,* XVIII, 2; cf. la serpiente Niddoggr, que ataca las raíces de Yggdrasil). Yima, el primer hombre de la tradición mítica irania, era inmortal *(Yasna,* IX, 3-5); pero, como Adán, perdió la inmortalidad por el pecado; en efecto, «mintió y se puso a pensar en la palabra falsa y contraria a la verdad» *(Yasht,* XIX, 33-34). A causa del pecado de Yima son los hombres mortales y desgraciados (cf. A. Christensen, *Le premier homme,* II, 13s).

La serpiente sigue apareciendo junto al árbol de la vida en otras tradiciones, influidas probablemente por las concepciones iranias. Los kalmuks cuentan que hay un dragón en el océano, junto al árbol Zambu, esperando a que caiga alguna hoja que pueda comer. Los buriatos hablan de la serpiente Abyrga, que se encuentra junto al árbol en un «lago de leche». En algunos relatos del Asia Central, la serpiente Abyrga se enrosca directamente al tronco del árbol (Holmberg, *Finno-Ugric Mythology,* 356s).

Grifos o monstruos vigilan siempre los caminos de la salvación, es decir, montan la guardia en torno al árbol de la vida o a otro de sus símbolos. Hércules, para apoderarse de las manzanas de oro del jardín de las Hespérides, tiene que dormir o matar al dragón que las guarda. Que lo haga el propio héroe o Atlas —mientras Hércules le sustituye sosteniendo el globo celeste— es cosa secundaria. Lo que importa es que Hércules salga airoso de esas «pruebas» heroicas y se apodere de las manzanas de oro. El vellocino de oro de Colquide está guardado también por un dragón, al que Jasón tiene que dar muerte para conseguirlo. Las serpientes «guardan» todos los caminos de la inmortalidad, es decir, todos los «centros», todos los receptáculos en que está concentrado lo sagrado, toda sustancia real, etc. Se las

representa siempre en torno a la crátera de Dionisos (Carcopino, *La basilique pythagoricienne,* 299), vigilan en la lejana Escitia el oro de Apolo (Herodoto, III, 116), guardan los tesoros escondidos en las profundidades de la tierra o los diamantes y las perlas del fondo del océano; en una palabra: todo símbolo que incorpore lo sagrado, que confiera *poder, vida* y *omnisciencia.* En el baptisterio de Parma hay junto al árbol de la vida unos dragones montando la guardia. El mismo motivo vuelve a aparecer en un bajo relieve del museo de la catedral de Ferrara (Hartlaub, *Arcana Artis,* 294).

109. EL ARBOL Y LA CRUZ

El árbol de la vida es el prototipo de todas las plantas milagrosas que resucitan a los muertos, curan las enfermedades, devuelven la juventud, etc. Así, por ejemplo, en el monte Oshadi crecen cuatro hierbas maravillosas: «una de ellas, hierba muy preciada, resucita a los muertos; otra hace que las flechas salgan de las heridas; la tercera cicatriza las llagas...» (Râmâyana, *Yuddha Kânda,* 26, 6). La hierba *mritasamjîvanî,* que resucita a los muertos, es indudablemente la más preciada. Pero existe además una «hierba grande», *samdhânî,* que tiene la virtud de volver a unir las partes de un cuerpo muerto *(Mahâbhârata,* I, 76, 33). Las leyendas chinas hablan de una isla maravillosa, de la que los cuervos traen una hierba capaz de resucitar a los guerreros muertos tres días antes. Las mismas creencias se encuentran en el Irán (J. C. Coyajee, *Shahnameh Legends,* en *Cults and Legends of Ancient India and Iran* [Bombay 1936] 40s). También en el mundo romano se conocía la hierba que resucita (Plinio, *Hist. Nat., 25, 5*) y sus virtudes son famosas en todas las leyendas europeas (cf. para los rumanos en Macedonia Candrea, *Iarba Fiarelor* [Bucarest 1928] 20). Cuando el rey Salomón pide la inmortalidad a la reina de Sabá, ésta le habla de una planta que crece entre las rocas. Salomón encuentra a un «hombre blanco», un anciano, que se pasea con la hierba en la mano y que se la entrega gustoso porque mientras la tu-

viera no podía morir. Aquella hierba daba la inmortalidad, pero no daba la juventud (Wünsche, *Lebensbaum,* 15s).

La madera de la verdadera cruz resucita a los muertos, y Elena, madre del emperador Constantino, la manda buscar (Albiruni, *Chronology,* 292). Esa madera debe su eficacia al hecho de que la cruz estaba hecha del árbol de la vida plantado en el paraíso (Wünsche, *op. cit.,* 39). En la iconografía cristiana, la cruz está muchas veces representada como un árbol de la vida (cf. indicaciones en la bibliografía). Durante toda la Edad Media y por todos los países cristianos circuló un número considerable de leyendas sobre la madera de la cruz y el viaje de Set al paraíso, leyendas que tenían su origen en el *Apocalipsis de Moisés,* en el *Evangelio de Nicodemo* y en la *Vida de Adán y Eva.* Señalemos rápidamente la variante que alcanzó mayor éxito (cf. A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni,* 59s). Adán, después de haber vivido novecientos treinta y dos años en el valle de Hebrón, se ve afectado por una enfermedad mortal y envía a su hijo Set a que pida al arcángel guardián de la puerta del paraíso el óleo de la misericordia. Set, siguiendo las huellas de Adán y Eva, en las que no había vuelto a brotar la hierba, llega al paraíso y comunica al arcángel el deseo de Adán. El arcángel le aconseja que mire tres veces al paraíso. La primera vez, Set ve el agua de la que nacen cuatro ríos y sobre ella un árbol seco. La segunda vez ve una serpiente enroscada al tronco. Al mirar por tercera vez, ve que el árbol se eleva hasta el cielo; en la copa lleva un niño recién nacido y sus raíces se hunden hasta el infierno (el árbol de la vida estaba en el centro del universo y su eje atravesaba las tres regiones cósmicas). El ángel explica a Set lo que acaba de ver y le anuncia la venida de un redentor. Le entrega además tres granos de los frutos del árbol fatal del que comieron sus padres y le dice que se los ponga a Adán sobre la lengua y que morirá al cabo de tres días. Al oír el relato de Set, Adán ríe por primera vez desde su expulsión del paraíso, porque comprende que los hombres serán salvados. A su muerte, de las semillas que Set le puso en la lengua brotaron en el valle de Hebrón tres árboles, que crecieron un palmo hasta la época de Moisés. Este, que sabía su origen divino, los trasplantó al monte Tabor o al Horeb («centro del mun-

do»). Allí permanecieron mil años, hasta el día en que David recibió la orden divina de llevarlos a Jerusalén (otro «centro»). Después de otros muchos episodios (la reina de Sabá se niega a pisar su madera, etc.), los tres árboles se funden en uno solo, del que se hizo la cruz del Redentor. La sangre de Cristo, crucificado en el centro de la tierra, precisamente allí donde había sido creado y enterrado Adán, cae sobre el «cráneo de Adán» y bautiza así (rescatándole de sus pecados) al padre de la humanidad (cf. Eliade, *Cosmologie si Alchimie babiloniana,* 53).

En un acertijo germánico medieval (Wünsche, *op. cit.,* 13) se trata de un árbol que tiene las raíces en el infierno, la copa en el trono de Dios y que abarca entre sus ramas al mundo entero, y ese árbol es precisamente la cruz. Para los cristianos, en efecto, la cruz es el soporte del mundo: «Quapropter lignum crucis caeli sustinet machinam, terrae fundamenta corroborat, adfixos sibi homines ducit ad vitam», escribe Fírmico Materno (27, 1). En las leyendas orientales, la cruz es el puente o la escalera por la que las almas de los hombres suben hacia Dios (Holmberg, *Baum des Lebens,* 133); situada en el «centro del mundo», es la encrucijada entre el cielo, la tierra y el infierno. En algunas variantes, el madero de la cruz tiene siete escalones, al igual que los árboles cósmicos que representan los siete cielos (cf. Cartojan, *Cartile populare,* I, 123).

110. REJUVENECIMIENTO E INMORTALIDAD

Lo mismo que en el mito de la «fuente de la vida», encontramos aquí varias concepciones referentes a las hierbas y los frutos milagrosos; unos rejuvenecen, otros conceden larga vida, otros confieren incluso la inmortalidad. Cada una de estas concepciones tiene su «historia» y está modulada por ella según ciertos cánones del espíritu de la raza, de la interferencia de culturas y de las distintas concepciones de las clases sociales. «La planta de inmortalidad y de juventud», por ejemplo, era concebida de manera completamente distinta en la India y en el mundo semítico. Los semitas tenían sed de inmortalidad, de vida inmortal; los indios buscaban, en cambio, la planta que regenera y re-

juvenece. Por eso los regímenes dietéticos de la alquimia y de la medicina indias prolongan la existencia en varios cientos de años y hacen a los que los observan «potentes con las mujeres» *(balavân strîshu).* El mito de Cyavana muestra claramente cuál era el ideal profano indio: no es la *inmortalidad,* sino el *rejuvenecimiento.* Cyavana se pone de acuerdo con los Açvins para que éstos le rejuvenezcan y les da a cambio el *soma,* la ambrosía divina. Los Açvins le llevan a la «fuente de juventud» de Sarasvatî y Cyavana sale de ella joven y resplandeciente como un dios (cf. *Çatapatha Br.,* IV, 1, 5; etc.).

El indio, que aceptaba la existencia y amaba la vida, no deseaba conservarla indefinidamente; prefería gozar de una juventud prolongada. Por otra parte, la inmortalidad no era algo que pudiese tentar al sabio ni al místico, que aspiraba a la *liberación,* no a una prolongación indefinida de la existencia; que aspiraba a una separación definitiva del cosmos, a la autonomía espiritual absoluta, no a una perduración en el tiempo, aunque fuese indefinida. La misma concepción aparece entre los griegos: no aspiraban a la inmortalidad, sino a la juventud y a larga vida. En la mayor parte de las leyendas que hablan de Alejandro Magno, éste se extraña de que pueda pedirse la inmortalidad (cf. Hopkins, *The Fountain of Youth,* 19-20, y Wallis Budge, *Alexander the Great,* 93). El mito de la regeneración y del rejuvenecimiento, tal como lo concebían los indios, llegó a Europa no sólo indirectamente, a través del mundo semítico, por el Islam, sino también directamente, por los escritos de quienes viajaban por Oriente. En la carta del preste Juan (1160-1165) se dice que el Indo rodea al paraíso, que a tres días de distancia del paraíso hay una fuente y que el que bebe de ella tres veces se conserva hasta el fin de sus días como un hombre de treinta años (Hopkins, *Fountain,* 19). Del Río y Peter Maffeius aseguran que los indios de Bengala y del valle del Ganges viven trescientos o trescientos treinta años *(ibíd.,* 24). Gervasio cuenta cómo Alejandro Magno encontró, cuando buscaba en la India el «agua de la vida», unas manzanas que prolongaban la vida de los sacerdotes hasta los cuatrocientos años *(ibíd.,* 19). En la mitología escandinava, la manzana es el fruto regenerador y que devuelve la juventud. Los dioses

comen manzanas y se conservan jóvenes hasta el *ragna rök,* es decir, hasta la consumación del ciclo cósmico actual.

Estos ejemplos ponen de manifiesto las diferencias entre la estructura del ideal indio y del ideal semítico; pero, a su vez, estos temas míticos continuaron modificándose dentro de los grupos étnicos que los habían formulado. El nivel espiritual del mito por un lado y el nivel de la leyenda, de la superstición y de la costumbre por otro son completamente distintos. Un grupo popular y una minoría culta tienen un concepto y dan una interpretación del mito de la hierba de regeneración o de la inmortalidad absolutamente distintos. Sin embargo, en todas las variantes de ese tema central (por grandes que sean las diferencias debidas al espíritu étnico, al grupo social o incluso a las vicisitudes de su difusión) aparece clara la unidad de su estructura. Detrás de todas esas versiones de la hierba milagrosa estamos viendo el prototipo originario: el árbol de la vida, la *realidad,* la *sacralidad* y la *vida* concentradas en un árbol maravilloso que está en un «centro» o en un mundo inaccesible y del que sólo pueden comer los elegidos.

111. EL ARQUETIPO DE LAS PLANTAS MEDICINALES

El valor mágico y farmacológico de ciertas hierbas se debe asimismo a un prototipo celeste de la planta o al hecho de haber sido recogida la primera vez por un dios. Ninguna planta es preciada por sí misma, sino tan sólo porque participa de un arquetipo o por la repetición de ciertos gestos y palabras que aíslan a la planta del espacio profano, consagrándola. Así, por ejemplo, dos fórmulas de encantamiento anglosajonas del siglo XVI, que solían pronunciarse cuando se recogían hierbas ricas en propiedades curativas, explican el origen de su eficacia terapéutica: brotaron por primera vez (es decir, *ab origine)* en el monte sagrado del Calvario (en el «centro» de la tierra). «Salve, oh hierba santa, que creces sobre la tierra; creciste primero en el monte Calvario; sirves para toda clase de llagas; en nombre del dulce Jesús, te cojo» (1584). «Eres santa, verbena que creces sobre la tierra, porque primero se te encontró en el monte Calvario. Curaste a nuestro re-

dentor Jesucristo y cerraste sus ensangrentadas llagas; en el nombre (del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo), te cojo» (Ohrt, *Herba, Gratia Plena,* 17; Eliade, *La mandragore,* 24). Se atribuye la eficacia de estas hierbas al hecho de que su prototipo fue descubierto en un momento cósmico decisivo («en aquel tiempo») en el monte Calvario. Recibieron su consagración del hecho de haber curado las heridas del Redentor. Las hierbas recogidas tienen valor y son eficaces únicamente en tanto en cuanto el que las coge repite aquel gesto primordial de la curación. Por eso una vieja fórmula de encantamiento dice: «Vamos a recoger hierbas para aplicarlas a las llagas del Salvador» (Ohrt, *op. cit.,* 18). Se atribuyen también las virtudes de la hierba al hecho de haber sido plantada por un ser divino. «¿Quién te ha plantado?», pregunta el herborista al acónito. «Nuestra Señora... para mi curación» (cf. Delatte, *Herbarius,* 97, n. 3). A veces se precisa que haya sido recogida en nombre de Jesús *(ibíd.,* 93s).

Estas fórmulas de magia popular cristiana continúan una vieja tradición. En la India, por ejemplo, la hierba *Kapitthaka (Feronia elephantum)* cura la impotencia sexual porque, *ab origine,* Gandharva la utilizó para devolver a Varuna la virilidad. Por consiguiente, la recogida ritual de la hierba es, efectivamente, una repetición del acto de Gandharva. «A ti, hierba que Gandharva arrancó para Varuna, que había perdido la virilidad; a ti, hierba que yergues el falo, te arranco» *(Atharva Veda,* IV, 4, 1). La artemisa *(damana)* se recoge con la siguiente oración: «Bendito seas, Kamedeva: tú que a todos nos deslumbras. Te recojo con la benevolencia de Vishnú, etc.» *(Padma purâna,* cit. por J. J. Meyer, *Trilogie,* I, 48).

Una larga invocación que figura en el Papiro de París refleja las condiciones excepcionales de la hierba recogida: «Fuiste sembrada por Cronos, recibida por Hera, conservada por Ammón, dada a luz por Isis, nutrida por Zeus pluvioso; creciste gracias al sol y al rocío. Eres el rocío de todos los dioses, el corazón de Hermes, la simiente de los primeros dioses, el ojo del sol, la luz de la luna, la dignidad de Osiris, la belleza y la gloria del cielo... ¡Levántate como levantaste a Osiris! ¡Levántate como el sol! Eres tan grande como el cenit; tus raíces son tan profundas como

el abismo... Tus ramas son los huesos de Mnevia; tus flores, el ojo de Horus; tus semillas, la simiente de Pan...; soy Hermes. Te cojo con la buena Fortuna, el buen Demonio y a la hora favorable, en el día debido y favorable para todos» (Delatte, 100). La hierba así invocada y recogida tiene el valor de un árbol cósmico. Adquirirla equivale a apropiarse las virtudes que residen en este receptáculo de fuerza, de vida y de sacralidad. Evidentemente, esta fórmula de encantamiento es producto de la magia ecléctica grecoegipcia; su autor fue indudablemente un erudito, pero esto no es razón para dudar de su autenticidad; sabido es, por el contrario, que la mayoría de los encantamientos populares son obra de letrados, que han ido degradándose por un largo proceso de puerilización. La hierba medicinal que aumenta de tamaño hasta alcanzar las proporciones cósmicas de un árbol teofánico está perfectamente justificada por las concepciones más arcaicas. No se reconoce valor al mundo circundante más que en la medida en que se le puede atribuir un prototipo en el mundo celeste.

Para los cristianos, las hierbas medicinales debían su eficacia al hecho de haber sido encontradas por vez primera en el monte Calvario. Para los antiguos, las hierbas debían sus virtudes curativas al hecho de haber sido descubiertas primero por los dioses. «Betónica, tú que fuiste encontrada la primera vez por Esculapio, o por el centauro Quirón...», es la invocación que recomienda un tratado herborístico (Delatte, 102). O bien debían su eficacia al hecho de haber sido plantadas por la divinidad: «Albahaca, por la divinidad suprema que te hizo nacer, te suplico...»; «Hierba de ricino, en nombre del Dios todopoderoso que te ha hecho nacer...»; «Vosotras, plantas poderosas, que la tierra madre ha creado y dado a todas las naciones...» (textos antiguos citados por Delatte, 102, 104).

Según la tradición popular cristiana, la hierba debería también sus virtudes medicinales al hecho de que Dios la ha dotado de propiedades absolutamente excepcionales. En Francia se pronuncia la siguiente fórmula: «¡Hierba santa, que no has sido ni sembrada ni plantada, muestra la virtud que Dios te ha dado!» (Delatte, 103). Algunas veces la planta es divina; en *Las Ciranides,* por ejemplo, se cita la brionía divina, reina de los dioses, madre de las plantas,

señora de la tierra, del cielo y del agua (Delatte, 103). Por eso la recolección es un rito que se efectúa en condiciones de pureza ceremonial con plegarias y sacrificios que implican ciertos riesgos, etc. No se trata pura y simplemente de recoger una planta, una determinada especie botánica, sino de *repetir una acción primordial* (*la primera vez fue* recogida por la divinidad) para obtener una sustancia saturada de sacralidad, variante menor del árbol de la vida, y fuente de toda curación.

112. ARBOL-«AXIS MUNDI»

En los mitos y en las leyendas relativas al árbol de la vida nos ha aparecido muchas veces implícita la idea de que está en el centro del universo y de que enlaza el cielo, la tierra y el infierno. Este detalle de topografía mítica tiene especial valor en las creencias de los pueblos nórdicos y centroasiáticos, aunque probablemente es de origen oriental (mesopotámico). Para los altaicos, por ejemplo, en «el ombligo de la tierra crece el árbol más alto, abeto gigante cuyas ramas llegan hasta la morada de Bai-Ulgän», es decir, hasta el cielo (Holmberg, *Baum des Lebens,* 52). Con frecuencia, el árbol se encuentra en la cima de una montaña, en el centro de la tierra. Los tártaros Abakan hablan de una montaña de hierro sobre la que crece un abedul de siete ramas, símbolo probablemente de los siete pisos del cielo (ideograma de origen babilónico, según parece). En los cantos de los chamanes ostiaks Vasjugan, el árbol cósmico tiene, como el cielo, siete peldaños; atraviesa todas las regiones celestes y hunde sus raíces en las profundidades subterráneas (Eliade, *Le chamanisme,* 245s).

Cuando el chamán sube al cielo, en el curso de su viaje místico, se encarama a un árbol de nueve o de siete escalones (§ 33). Sin embargo, en general, realiza la ascensión por un poste sagrado que tiene también siete escalones y que se supone, naturalmente, que está en el centro del mundo (Holmberg, *Finno-Ugric Mythology,* 338; *Der Baum des Lebens,* 26s; Eliade, *Le chamanisme,* 120s). La estela sagrada y el árbol son símbolos que equivalen al poste cósmico que sostiene al mundo y que está en el centro del

universo. Los dioses de los altaicos atan los caballos a ese poste cósmico, alrededor del cual giran las constelaciones. Entre los escandinavos volvemos a encontrar la misma concepción; Odín ata su caballo a Yggdrasil (lit., «caballo de Odín»). Los sajones llamaban a la estela cósmica Irminsul —«universalis columna quasi sustinens omnia» (Rudolf von Fulda)—. También los indios tienen la idea de un eje cósmico, representado por un árbol de la vida o un pilar, situado en el centro del universo (A. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography,* 82; P. Mus, *Barabudur,* I, 117s). En la mitología china, el árbol milagroso crece en el centro del universo, allí donde debería estar la capital perfecta. Une las novenas fuentes a los novenos cielos. Se le llama «madero erguido» *(Kieou-Mou),* y se dice que nada de lo que está próximo a él y vertical puede dar sombra al mediodía (Granet, *La pensée chinoise,* 324). Este árbol cósmico recuerda a la estela, soporte del mundo, «eje del universo» *(axis mundi)* de las cosmologías altaicas y norte-europeas. El árbol, en estos mitos, expresa la realidad absoluta en su aspecto de norma, de punto fijo, soporte del cosmos. Es el punto de apoyo por excelencia. Por consiguiente, la comunicación con el cielo sólo puede efectuarse en torno a él o por intermedio suyo.

113. LAS ESPECIES VEGETALES COMO ASCENDENCIA MITICA

Esas mismas concepciones de la vida y de la realidad simbolizadas en la vegetación explican lo que *grosso modo* podríamos llamar «relaciones místicas entre los árboles y los hombres». La más categórica de estas relaciones místicas parece ser el que las razas desciendan de una especie vegetal. El árbol o el arbusto es considerado como el antepasado mítico de la tribu. Generalmente, este árbol genealógico está en estrecha relación con el culto lunar; el antepasado mítico, asimilado a la luna, está representado bajo la forma de una especie vegetal. Así, por ejemplo, algunos grupos Miao rinden culto al bambú como a su antepasado. Estas mismas creencias aparecen también entre los aborígenes de Formosa, entre los tagalog de Filipinas, entre los

ya-lang (Yunnan) y en el Japón. Entre los ainu, entre los guiliaks y en Corea el árbol figura en el culto (lunar) de los antepasados (Hentze, *Mythes et symboles,* 158s). Las tribus australianas de Melbourne creían que el primer hombre había nacido de una planta de mimosa (Van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie,* 14). Según un mito muy difundido en Indochina, la humanidad entera fue aniquilada por el diluvio, excepto dos muchachos, un hermano y una hermana, que, como por milagro, se salvaron en una calabaza. Venciendo su natural aversión, los dos jóvenes se casan, y la muchacha da a luz una calabaza; de sus semillas, sembradas en la montaña y en el llano, surgirán las razas humanas (Matsumoto, *Essai sur la mythologie japonaise,* 120s).

Encontramos el mismo mito, con sus inevitables deformaciones (deformación del «antepasado»), hasta en la India. Sumati, esposa del rey Sagra de Ayodhya, a quien le habían sido prometidos sesenta mil hijos, dio a luz una calabaza de la que salieron 60.000 niños (*Râmayâna,* I, 38; *Mahâbhârata,* III, 106, etc.). Un episodio del *Mahâbhârata* (I, 63, vv. 2456s) cuenta que «de Gautama, hijo de Saradvat, nacieron dos gemelos, Krpî y Krpa, de un grupo de juncos» (cf. también J. Przyluski, *Les Empalés,* 18). Otros documentos confirman la ascendencia mítica vegetal de ciertas poblaciones aborígenes indias. Udumbara, el nombre sánscrito de la *Ficus glomerata,* designa a la vez la provincia del Penjab y sus habitantes (Przyluski, *Les Udumbara,* 36; «Zalmoxis» 3 [1942] 30). Una tribu de Madagascar se llama antaivandrika; literalmente, gentes del (árbol) vandrika, y sus vecinos, los antaifasy descienden de un plátano. «De este árbol salió un día un hermoso niño, que en poco tiempo se hizo muy grande y muy fuerte...; tuvo muchos hijos y nietos, que fueron los antepasados de esta tribu; todavía se les llama algunas veces hijos del plátano» (Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar,* 300).

Sería fácil multiplicar los ejemplos. Recordemos uno más: la tradición irania del origen de la primera pareja humana; cuando el hombre primordial, Gayomard, sucumbe a los golpes del espíritu del mal, su simiente penetra en la tierra, y cuarenta años más tarde da origen a una planta

rîvâs, que a su vez se transforma en Mashyagh y Mashyânagh (cf. bibliografía en «Zalmoxis» 3 [1942] 21). Pero la leyenda irania tiene un elemento más: la muerte violenta de Gayomard. En dos trabajos nuestros anteriores *(Ierburile de sub Cruce* y *La mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»:* «Zalmoxis» 3 [1942]) hemos estudiado ese motivo mítico del origen de la vegetación por el sacrificio (la muerte violenta) de un gigante primordial y el tema legendario de que las plantas han nacido de la sangre o del cuerpo de un dios o un héroe cobardemente asesinado. En otro contexto señalaremos y recogeremos las conclusiones a que hemos llegado en los trabajos antes mencionados. Sin embargo, ya desde ahora podemos observar la solidaridad que existe entre el hombre y una determinada especie vegetal, solidaridad que está concebida como un circuito continuo entre el nivel humano y el vegetal. Una vida humana a la que se ha puesto fin de forma violenta se continúa en una planta; la planta, a su vez, si se corta o se quema, da origen a un animal o a otra planta, que acaban por recobrar la forma humana. Podemos resumir así las implicaciones teóricas de esas leyendas: la vida humana tiene que consumirse totalmente para agotar todas sus posibilidades de creación o de manifestación; si se ve bruscamente interrumpida por una muerte violenta, intenta prolongarse bajo una forma distinta: planta, fruto o flor. Contentémonos con citar algunos ejemplos que lo confirmen: en los campos de batalla en que han caído muchos héroes brotan rosales y agavanzos *(Ierburile de sub Cruce,* 16); de la sangre de Atis brotaron violetas, y de la sangre de Adonis, las rosas y las anémonas mientras estos jóvenes dioses agonizaban; del cuerpo de Osiris crece el trigo y la planta *maat,* así como toda clase de hierbas, etc. La muerte de estos dioses repite, en cierto modo, el acto cosmogónico de la creación de los mundos, que, como es sabido, resultaron del sacrificio de un gigante (tipo Ymir) o del autosacrificio de un dios.

Pero lo que ante todo nos interesa en este capítulo es el circuito de vida entre los dos niveles: el nivel vegetal y el nivel humano. El hecho de que una raza descienda de una especie vegetal presupone que la fuente de vida está concentrada en ese vegetal, y, por tanto, que la modalidad

humana está en él, en estado virtual, bajo forma de gérmenes y de semillas. La tribu warramunga, del norte de Australia, cree que «el espíritu de los niños» es del tamaño de un grano de arena, y está en el interior de ciertos árboles, de los que se separa para penetrar, por el ombligo, en el vientre de la madre (Spencer y Gillen, *The Northern Tribes*, 331). Estamos ante un caso de racionalización de la concepción arcaica de que la especie desciende de un árbol; no es sólo el antepasado mítico el que ha nacido de un árbol, sino que cada recién nacido desciende, de manera directa y concreta, de la sustancia de ese árbol. La fuente de la realidad y de la vida, que se encuentra en un árbol, no ha proyectado de una vez toda su fuerza creadora al dar vida al antepasado mítico, sino que continúa creando incesantemente a cada hombre en particular. Estamos ante una interpretación concreta y racionalista del mito de que el género humano desciende de la fuente misma de vida, manifestada en las especies vegetales. Pero las implicaciones teóricas de estas variantes racionalistas siguen siendo las mismas: la realidad última y sus fuerzas creadoras están concentradas (o manifestadas) en un árbol.

Hay otras variantes racionalistas en ese compacto núcleo de creencias, según las cuales las almas de los antepasados se fijan en ciertos árboles, y desde ellos se introducen, en forma de embrión, en el vientre de las mujeres (cf. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of King*, II, 26s [traducción francesa]). En China se cree que a cada mujer le corresponde un árbol; la mujer tendrá tantos hijos como flores tenga el árbol. Las mujeres estériles adoptan un niño para provocar el florecimiento del árbol que les corresponde, el cual a su vez las fertilizará (Hartland, *Primitive Paternity*, I, 148). Lo importante en estas costumbres es la concepción del circuito continuo entre el nivel vegetal —considerado como fuente inagotable de vida— y el nivel humano; los hombres no son sino simples proyecciones energéticas de una misma matriz vegetal, formas efímeras que el desbordamiento del nivel vegetal hace aparecer incesantemente. La «realidad» y la «fuerza» no tienen su base ni su fuente en el hombre, sino en las plantas. El hombre no es sino la aparición efímera de una nueva modalidad vegetal. Al morir, es decir, al abandonar la condi-

ción humana, vuelve —como «simiente» o como «espíritu»— al árbol. Efectivamente, esas fórmulas concretas expresan sólo un cambio de nivel. Los hombres vuelven a integrarse en la matriz universal, adquieren nuevamente el estado de semilla, vuelven a convertirse en gérmenes. Morir es volver a ponerse en contacto con la fuente de vida universal. Esta concepción fundamental vuelve a aparecernos en todas las creencias relacionadas con la tierra madre y las místicas agrarias. La muerte no es sino un cambio de modalidad, un paso a otro nivel, una reintegración a la matriz universal. Si la realidad y la vida se formulan en términos vegetativos, la reintegración se efectúa por una simple modificación formal; de antropomorfo, el muerto pasa a ser dendromorfo.

114. TRANSFORMACION EN PLANTAS

El circuito entre estos dos niveles se ha conservado en un número considerable de leyendas y de cuentos que podemos clasificar en dos grupos: *a)* transformación de un ser humano vilmente asesinado, en flor o en árbol; *b)* fecundación milagrosa por un fruto o una semilla. De estos motivos nos hemos ocupado minuciosamente en trabajos anteriores; nos limitaremos, pues, a citar algunos ejemplos. En un relato santali, publicado por Bodding (*Santali Folk Tales,* III [Oslo 1929] 297s), siete hermanos matan a su hermana para devorarla. Sólo el más joven y más compasivo no se decide a comer el cuerpo de su hermana y entierra el trozo que le había correspondido. Algún tiempo después brotó en aquel lugar un bambú bellísimo. Un hombre que pasaba por allí vio el arbusto y quiso cortarlo para hacerse un violín. Pero cuando lo golpeó con el hacha, oyó una voz que gritaba: «¡Detente! ¡Detente! ¡No cortes tan arriba! ¡Corta por más abajo!». Dio entonces un hachazo al árbol cerca de la raíz, y oyó de nuevo la voz: «¡Detente! ¡No cortes tan abajo! ¡Corta más arriba!». Por último, y después que la voz se hubo dejado oír dos veces más, el bambú cayó bajo el hacha. El hombre se hizo con él un violín, que tenía un sonido maravilloso, «porque la muchacha estaba en su interior». Un día, la joven salió

del violín y se convirtió en la esposa del músico; a sus hermanos se los tragó la tierra.

Este motivo folklórico está muy difundido (tema de los tres limones de los folkloristas; cf. *Ierburile,* 15). Puede resumirse en el esquema siguiente: una muchacha maravillosa (un hada) sale de un fruto milagroso o adquirido por un héroe a costa de grandes esfuerzos (granada, limón, naranja); una esclava o una mujer muy fea la mata y usurpa su puesto, convirtiéndose así en la esposa del héroe; del cadáver de la muchacha brota una flor o un árbol (o la muchacha se transforma en un pájaro o un pez, al que mata la mujer fea, y del que nace un árbol); del fruto (de la cáscara o de una astilla) del árbol surge, finalmente, la heroína. Así, en un cuento indio del Pendjab, la esposa asesinada se transforma en un lirio; la falsa princesa lo hace pedazos, pero del lirio surge una planta de hierbabuena y de ella una hermosa planta trepadora. En el Dekkan se trata de una reina envidiosa que ahoga a una muchacha en un estanque. De él sale una flor de girasol, y quemada la flor, crece de sus cenizas un mango (cf. *Ierburile,* 15; *La mandragore,* 34).

Este cuento sigue siendo muy popular en Europa, aunque contaminado con el subtema de la «novia sustituida» y del «alfiler encantado». La heroína, como en el tipo asiático, sufre varias metamorfosis. En un cuento toscano se transforma en una «enorme anguila», a la que a su vez se da muerte y se tira a un parterre de agavanzos. Se transforma entonces en un agavanzo «maravillosamente grande» que es presentado al príncipe como algo extraordinario y curioso. Del agavanzo sale una voz que dice: «¡Cuidado! ¡No me golpeéis!». El príncipe abre con un cuchillo el agavanzo y la bella muchacha aparece sana y salva. En la variante griega, la muchacha se transforma en un pececillo de oro y después en un limonero. En el momento en que un anciano coge el hacha para derribarlo, oye una voz que dice: «¡Golpea más arriba! ¡Golpea más abajo! ¡No pegues en el centro porque herirías a una muchacha!» (E. Cosquin, *Les contes indiens et l'Occident* [París 1922] 84-85; *La mandragore,* 34). Recuerda exactamente el cuento santali. En el cuento rumano de *Las tres granadas de oro,* una gitana transforma a la heroína en un pájaro al

que luego manda matar; de la sangre del pájaro brota un abeto hermoso y alto (Saineanu, *Basmele române,* 307s).

115. RELACIONES HOMBRE-PLANTA

En todos estos cuentos, el circuito hombre-planta es dramático; se diría que la heroína se esconde, tomando forma de árbol cada vez que se le quita la vida. Se trata de una regresión provisional al nivel vegetal. La heroína continúa viviendo «escondida» bajo una nueva forma. Sin embargo, los cuentos populares han conservado también el otro motivo arcaico del circuito hombre-planta: el motivo que consiste en tragarse un grano u oler una flor para obtener la fecundidad. En las variantes rumanas del cuento de *Las tres granadas de oro,* uno de los padres recibe de un santo una manzana, se la come y a continuación nace un niño. (Un anciano come una manzana que le había dado san Viernes, y ve que le nace del muslo una muchacha; Saineanu, *Basmele,* 308-309). Uno de los ejemplos clásicos de la literatura folklórica es el *Pentamerone,* II, 8, donde se habla de una doncella que quedó encinta por haber comido una hoja de rosal. Ovidio (*Fastos,* V, 255) cita una tradición según la cual Marte nació de Juno sin intervención de Júpiter, porque la diosa Flora la había tocado con una flor. Penzer recoge también muchos ejemplos de concepción por frutos celestes (cf. la bibliografía).

Ese circuito hombre-planta, que la literatura popular ha conservado bajo forma dramática, existe en muchísimas creencias. En Mecklemburgo, se entierra la placenta del recién nacido al pie de un árbol frutal; en Indonesia, se planta un árbol en el lugar en que ha sido enterrada (Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion,* 38). En ambas costumbres se pone de manifiesto la solidaridad mística que existe entre el crecimiento del árbol y el crecimiento del hombre. A veces esa solidaridad se da entre un pueblo entero y un árbol. Los papúes, por ejemplo, creen que si se talara determinado árbol morirían ellos también (Nyberg, *Kind und Erde,* 77). Los chamanes de los Dolganes plantan un árbol cuando sienten la llamada de su vocación mágica; después de su muerte, se arranca el árbol. En

otras tribus altaicas (goldos, orotchi y oroki) se cree que la vida del chamán depende de ese árbol. Los chamanes de los yuraks de la tundra, al norte de Obolsk, ponen dos *sjadai* (ídolos) que guarden el árbol, porque si el árbol muere, mueren ellos también (Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker,* 480-481; Emsheimer, *Schamanentrommel und Schamanenbaum,* 168s). En Europa, cuando nace un príncipe heredero se planta todavía un tilo. En el archipiélago Bismarck, cuando nace un niño, se planta un coco; al dar el árbol sus primeros frutos el niño pasa a ser considerado como adulto; el *mana* de un jefe indígena crece proporcionalmente al vigor del árbol (Van der Leeuw, *op. cit.,* 38). La participación mística entre el hombre y el árbol constituye un tema muy conocido del folklore universal: que las flores de una determinada especie vegetal se marchiten o caigan es signo de que un peligro o la muerte amenazan al héroe. Otras creencias populares europeas implican incluso el mito de que los hombres descienden de un árbol; en Nierstein (Hesse), por ejemplo, había un tilo «que proveía de niños a toda la región» (Hartland, I, 43). En los Abruzzos se dice que los recién nacidos vienen de una cepa de vid (Hartland, I, 44).

116. EL ARBOL REGENERADOR

El árbol es además el protector de los recién nacidos; facilita el nacimiento y vela por la vida de los niños, al igual que la tierra. Los ejemplos que vamos a citar harán ver la analogía que existe entre la sacralidad de la tierra y la de la vegetación. Porque el árbol no es sino una nueva fórmula de la realidad y la vida inagotable representadas también por la tierra. En todas las creencias referentes a la ascendencia telúrica o vegetal y a la protección que la tierra o el árbol ejercen sobre los recién nacidos subyace una experiencia y una «teoría» de la realidad última, fuente de vida, matriz de todas las formas. La tierra o la vegetación que de ella brota se manifiesta como *la que existe,* la que existe de una manera viva, la que prolifera incesantemente por una continua palingenesia. Tocar los árboles o acercarse a ellos —como tocar la tierra— es benéfico, for-

tificante, fertilizante. Leto dio a luz a Apolo y Artemis arrodillada en una pradera y tocando con la mano una palmera sagrada. La reina Mahâ-Mâyâ parió a Buda al pie de un árbol *sâla* y agarrada a una de sus ramas. Engelmann *(Die Geburt bei den Urvölkern* [Viena 1884] 77s) y Nyberg *(Kind und Erde,* 207s) han reunido un abundante material etnográfico que prueba lo frecuente que es la costumbre de que las mujeres den a luz cerca o al pie de un árbol. Por el mero hecho de haber nacido junto a una fuente de vida y de salud, el niño se ha asegurado el mejor destino. No tendrá enfermedades, estará fuera del alcance de los malos espíritus y de los accidentes. Su nacimiento —como en el caso de los partos sobre la tierra— es en cierto modo un nacimiento *per proximi;* la verdadera madre es la vegetación, que cuidará de él. A propósito de estas creencias, conviene señalar la costumbre (conocida desde la antigüedad y conservada todavía hoy en los medios populares) de envolver y frotar al niño en cuanto nace con hierbas, ramas verdes o paja (Nyberg, 210s). El contacto directo con las personificaciones del poder y de la vida tiene que ser favorable para el recién nacido. La cuna arcaica se componía de ramas verdes o de espigas; Dionisos, como todos los niños de la antigua Grecia, fue puesto, inmediatamente después de su nacimiento, en una cesta *(liknon)* en la que se llevaban también las primicias de las cosechas (cf. Mannhardt, *Myth. Forschungen,* 369; Dieterich, *Mutter Erde,* 101-104). Existe la misma costumbre en la India moderna (Hasting, *Encycl. Rel. Ethics,* II, 682) y en otras regiones (Frazer, *Spirits of the Corn,* 5-11). Es un rito muy antiguo; en los himnos sumerios se nos dice que Tammuz fue colocado, en seguida de nacer, en una cesta en la que se ponían los cereales que se recogían en los campos (A. Jeremias, *Handbuch,* 345; *Allgemeine Religionsgeschichte,* 219).

Poner a un niño enfermo en el hueco de un árbol implica un nuevo nacimiento y, por tanto, una regeneración (Mannhardt, *Wald- und Feldkulte,* I, 32s). En Africa y en el Sindh, el niño enfermo se cura pasando por entre dos árboles frutales unidos entre sí; la enfermedad se queda en los árboles (Nyberg, 216). La misma costumbre existe en Escandinavia, donde no sólo los niños, sino también

los adultos pueden curarse de una enfermedad pasando por el hueco de un árbol. Las plantas fertilizantes, al igual que las hierbas medicinales, deben su eficacia a este mismo principio: la vida y la fuerza están incorporadas en la vegetación. Los hebreos llamaban a los hijos ilegítimos «hijos de las hierbas»; los rumanos los llaman «hijos de las flores». La misma terminología aparece en otros puntos (por ejemplo, entre los indígenas de Nueva Caledonia). Algunas hierbas tienen poderes fertilizantes; Lía tuvo de Jacob un hijo, Isacar, gracias a las mandrágoras que Rubén encontró en los campos (Gn 30,14s). Todas estas hierbas milagrosas y medicinales no son sino variantes atenuadas y racionalizadas de los prototipos míticos: de la hierba que resucita los muertos, la hierba de la eterna juventud, la hierba que cura todas las enfermedades.

117. MATRIMONIO DE ARBOLES

Otro ceremonial en el que se trasluce el sentimiento de una solidaridad entre la vegetación y los hombres es el llamado «matrimonio de árboles». Esta costumbre es frecuente en la India (cf. Frazer, *The Magic Art,* II, 24-25) y aparece esporádicamente en ciertos grupos de gitanos (de Transilvania, por ejemplo). El matrimonio de árboles se efectúa generalmente cuando las mujeres, después de varios años de matrimonio, no han tenido todavía hijos. En este caso, en el día y en la hora fasta, marido y mujer se dirigen a la orilla de un estanque y plantan cada uno un árbol; la mujer, una tierna higuera de las pagodas, y el marido, un mango. La plantación se efectúa como un verdadero rito, precedido de baños, etc. La mujer ata el tallo del árbol Vepu al tronco del árbol masculino Arasu, los riega después con agua del estanque y efectúa con su marido la *pradakshina* (marcha ritual hacia la derecha) 3, 27 o 108 veces. Es mala señal que uno de los dos árboles se seque. Por eso se toman toda clase de precauciones para que crezcan normalmente; se les rodea con una empalizada, etc. Se considera su matrimonio como un factor importante para la fecundidad de la mujer. Pasado algún tiempo, esos árboles se convierten en objeto de culto, sobre todo cuan-

do se ha depositado junto a sus troncos enlazados un *nagakkal,* que representa dos cobras entrecruzadas, esculpidas en piedra (Boulnois, *Le Caducée,* 8s).

Esta costumbre, practicada en la India, en gran escala, supone que la unión nupcial de dos especies vegetales puede influir sobre la fecundidad de la mujer. En otras regiones de la India se realiza el matrimonio de plantas a la vez que el de las parejas humanas. En el Pendjab, cuando un hombre se casa por tercera vez, se celebra el matrimonio de un bambú *(acacia arabica)* o de una *asclepia gigantesca.* En el Nepal se casa a las muchachas newaríes desde muy jóvenes con un *bel;* después se arroja al marido al agua (Nyberg, 201). Los vínculos nupciales entre árboles se establecen también por otros motivos: la buena suerte y la opulencia colectiva, por ejemplo. Otra costumbre paralela al matrimonio de árboles es la siguiente: en las primeras noches de su matrimonio, se coloca entre los recién casados un palo *(danda)* del árbol Udumbara, que representa a los gandharvas, los cuales, como es sabido, gozaban del *ius primae noctis* (cf. Meyer, *Trilogie,* III, 192s). Se suponía que la fuerza sagrada erótica y fecundadora de los gandharvas, incorporada en el palo, consumaba antes que el marido la unión con la desposada.

118. EL «MAYO»

Hemos visto que los árboles o la vegetación encarnan siempre la vida inagotable; la cual corresponde en la ontología arcaica a la realidad absoluta, a lo «sagrado» por excelencia. El cosmos está simbolizado por un árbol; la manifestación de la divinidad es dendromorfa; la fecundidad, la opulencia, la suerte, la salud —o, en un nivel superior, la inmortalidad o la eterna juventud— están concentradas en las hierbas o en los árboles; el género humano desciende de una especie vegetal; la vida humana, cuando se ve truncada por astucia antes de tiempo, se refugia en las formas vegetales; en una palabra: todo lo que *es,* todo lo que está *vivo* y es *creador,* está en estado de continua regeneración, se expresa por símbolos vegetales. Se ha representado al cosmos bajo forma de árbol porque, como

el árbol, se *regenera periódicamente.* La primavera es una resurrección de la vida universal y, por tanto, de la vida humana. Por este acto cósmico, todas las fuerzas creadoras recobran su vigor inicial. La vida se rehace integralmente; *todo vuelve a empezar;* en una palabra: se repite el acto primordial de la creación cósmica, porque toda regeneración es un nuevo nacimiento, una vuelta a aquel tiempo mítico en que, por primera vez, apareció la forma que se regenera.

La idea de la regeneración colectiva de la humanidad por su participación activa en la resurrección de la vegetación y, por tanto, en la regeneración del cosmos está implicada en muchísimos rituales de la vegetación. En las tradiciones populares europeas se han conservado huellas o fragmentos de los contextos arcaicos que servían para acelerar la llegada de la primavera adornando un árbol que se paseaba procesionalmente. En Europa existe todavía la costumbre de ir al bosque en primavera, al comienzo del verano o por San Juan, a buscar un árbol, que se coloca en el centro del pueblo; otras veces va cada uno al bosque a cortar las ramas verdes que luego cuelga en su casa, para asegurar la prosperidad del amo. Es lo que se llama «árbol de mayo» o «May-pole» (Mannhardt, *Wald- und Feldkulte,* I, 312s; Frazer, *The Magic Art,* II, 59s; *The Golden Bough,* ed. abreviada, 120s). En Inglaterra, grupos de muchachos o de niñas van el primero de mayo, de casa en casa, llevando coronas de ramas y de flores, cantando y pidiendo regalos. En los Vosgos, la ceremonia tiene lugar el primer domingo de mayo. En Suecia se ponen «palos de mayo» *(Maj stänger)* en las casas, sobre todo en el solsticio de verano; son troncos de pino adornados con flores artificiales, con juguetes, etc. En todas partes donde aparece este ceremonial (de Escocia y Suecia a los Pirineos y entre los eslavos), el «palo de mayo» es una ocasión de diversiones colectivas que terminan con un baile alrededor del palo. Los papeles principales corren generalmente a cargo de niños o de mozos. Es una fiesta de primavera que, como todas las manifestaciones de este tipo, tienen algo de orgía (§ 137).

Un autor puritano inglés, Phillip Stubber, condena con indignación en su *Anatomie of Abuses* (Londres 1583) es-

tas supervivencias paganas. Porque, dice, los jóvenes de ambos sexos pasan la noche en el bosque —con Satán por Dios—, y cuando vuelven al pueblo con el «palo de mayo» («this stinkyng ydol rather»), bailan todos a su alrededor una danza pagana. Sólo una tercera parte de las muchachas regresan a sus casas «undefiled» (cit. por Frazer, *The Magic Art,* II, 66; *The Golden Bough,* 123). A pesar de todas las polémicas eclesiásticas, la «fiesta de mayo» ha seguido celebrándose. Tampoco han logrado abolirla las profundas transformaciones sociales; sólo le han cambiado el nombre. En Perigord y en otros muchos sitios el árbol de mayo se convierte en un símbolo de la Revolución Francesa; se le llama el «árbol de la libertad», pero a su alrededor los aldeanos siguen bailando las mismas rondas arcaicas que les han transmitido sus antepasados (A. Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires* [1904] 32). El 1 de mayo se festeja hoy como día del trabajo y de la libertad; para la mentalidad moderna, esta fiesta conserva en parte el mito de la regeneración y del mejoramiento del bienestar colectivo, mito que es común a todas las sociedades tradicionalistas.

En muchas regiones, cuando llega el momento de trasladar solemnemente el «palo de mayo», se quema el árbol del año anterior (Mannhardt, 177s, 186s). La destrucción de la madera por el fuego era también probablemente un rito de regeneración de la vegetación y de renovación del año, porque tanto en la India (Meyer, I, 101) como en el mundo clásico (Liungman, *Euphrat-Rhein,* II, 1027) se quemaba un árbol al comenzar el año. La celebración del nuevo año, la destrucción del árbol por el fuego son con frecuencia en la India ocasión de orgías; así, por ejemplo, los biyar de las Provincias Unidas (Agra y Oudh) prenden fuego al árbol *çalmali* y acaban entregándose a una orgía colectiva (Crooke, *The Holi,* 59; otros ejemplos: Meyer, I, 101, n. 2). Las cenizas de este árbol están cargadas de propiedades apotropaicas y fertilizantes. Protege contra las enfermedades, el mal de ojo, los malos espíritus (en la India, Crooke, 63; Meyer, 107s). En Europa, las cenizas que quedan de haber quemado el «palo de mayo» o las teas encendidas en Carnaval y en Navidad se esparcen por los campos, en los que favorecen y acrecientan las cosechas.

Todo ello se explica si tenemos en cuenta que se trata de un mismo conjunto ritual: regeneración de la vegetación y regeneración del «año» (no olvidemos que para muchos pueblos del antiguo Oriente el año empezaba el 1 de marzo). Los valores mágicos y fertilizantes de la madera sacrificial se transfieren a las cenizas y los carbones (cf. nutrida documentación y referencias en Meyer, I, 157s), que deben su «fuerza» a su semejanza con un prototipo (ceniza de un árbol quemado ritualmente al comenzar el año, en el mes de mayo, por San Juan, etc.). Pero a su vez el árbol o la madera quemada ceremonialmente adquieren eficacia por su simple regresión a potencia, por la vuelta al estado de «simiente» que la cremación determina; como la «fuerza» que representan o personifican no puede ya manifestarse de manera formal, se concentra en la ceniza y en el carbón.

Muchas veces, la llegada del «mayo» está representada no por un árbol o por un poste, sino también por efigies antropomorfas, adornadas con hojas y flores, e incluso por una persona determinada que encarna la fuerza de la vegetación o una de sus manifestaciones míticas. Así, por ejemplo, en el norte de Baviera se lleva en procesión hasta el centro del pueblo un árbol Walber, acompañado de un *mozo, con un disfraz de paja, al que se llama también* «Walber». Se coloca el árbol ante una cantina y todo el pueblo baila a su alrededor; el joven Walber no es sino una réplica antropomorfa de las fuerzas de la vegetación. Lo mismo ocurre entre los eslavos de Carintia: por San Jorge engalanan un árbol y envuelven en ramas verdes a un mozo, al que llaman también «Jorge verde». Tras los cantos y las danzas de rigor en toda fiesta de la primavera, se arroja al agua una efigie del «Jorge verde» o, a veces, al mozo que desempeña el papel. En Rusia, el árbol ha desaparecido, «Jorge el verde» no designa ya más que al mozo vestido de verde. En Inglaterra, en la fiesta de mayo, «Jack-in-the-green», el deshollinador engalanado con hojas y yedra (Frazer, *The Magic Art,* II, 75s; *The Golden Bough,* 126-129), baila ante un grupo de deshollinadores. Después del baile éstos hacen una colecta entre los asistentes,

Por lo demás, todas las ceremonias de mayo terminan pidiendo regalos. Los grupos que recorren el pueblo lle-

vando ramas y flores, tanto si lo que va en el cortejo son efigies de flores como si son mozos que personifican la vegetación, van recogiendo dones por las casas (y hasta esos dones tienen carácter tradicional: lo que se entregan son huevos, frutos secos, cierto tipo de pasteles, etc.). A los que se niegan a darlos se les amenaza en verso o en prosa, según el ceremonial al uso: que no tengan buenas cosechas, que su huerto no dé frutos, que no florezca su viña, etc. El grupo, en su calidad de mensajero de la vegetación, se arroga el derecho de injuriar a los avaros: porque la avaricia es perjudicial para la colectividad y porque en un episodio dramático, como es la venida de la primavera, es menester que la sustancia vital, el alimento, circule generosamente por la colectividad para poner en movimiento mágicamente el circuito de las reservas cósmicas de sustancia vital (hortalizas, rebaños, cosechas). Además, el grupo, al anunciar la buena nueva de la vegetación, tiene el sentimiento de estar realizando un acto ceremonial de interés para el conjunto de la colectividad y esta función exige una recompensa: el grupo *ve* la primavera antes que los demás, la *trae* al pueblo, se la *enseña* a todos, la *estimula* con sus cantos, con danzas y con rituales.

119. EL «REY» Y LA «REINA»

En algunas regiones, la llegada del «mayo» es ocasión de competiciones diversas, se eligen las parejas más vigorosas («el rey» y «la reina», etc.), hay luchas ceremoniales, etc. La función de todas estas pruebas, aunque su sentido originario haya sido otro, es hoy la de estimular las energías de la naturaleza. Ordinariamente, la fiesta se inicia con una carrera al «palo» o un concurso entre los jóvenes para ver quién sube más rápidamente por él. Basten algunos ejemplos: en Sajonia, la ceremonia tiene lugar el 1 de mayo o en Pentecostés, y consiste, primero, en ir al bosque a buscar árboles tiernos *(majum quaerere)* con que engalanar las casas, y segundo, en erigir solemnemente un árbol, el «mayo», en el centro del pueblo. Se le cortan las ramas, dejándole sólo algunas en la parte más alta, que se cargan de presentes (salchichas, huevos, tortas). Los mozos

rivalizan en la competición, que consiste en trepar hasta su extremo, o en otras regiones, en llegar el primero hasta el sitio en que está plantado el «palo». A veces, la carrera se hace a caballo (Frazer, *The Magic Art,* II, 66s). Al vencedor se le lleva a hombros y se le festeja. Antiguamente, las muchachas más bellas le ofrecían una tela roja.

En Silesia se llama al vencedor de la carrera de caballos «rey de Pentecostés» y «reina de Pentecostés» a su novia. Al que llega el último se le obliga a hacer el papel de bufón. Además, tiene que comerse treinta panecillos y beberse cuatro litros de aguardiente antes de que llegue el «rey»; éste, con un ramo del mayo en la mano y una corona, acompañado del cortejo, recorre el pueblo, y, por último, llega ante la posada. Si el bufón ha logrado beberse y comer todo lo que se le había ordenado y está en condiciones de recibir al «rey» con un discurso y un vaso de cerveza, el «rey» paga la cuenta; en caso contrario, tiene que pagarla el propio bufón. Después de la misa, vuelve a formarse la procesión, con el «rey» y el bufón a la cabeza, tocados con la corona de Pentecostés, y va de granja en granja pidiendo presentes en especie o en dinero (con esta fórmula: «Para comprar jabón y lavar la barba al loco»). La costumbre autoriza a los «caballeros» del cortejo del «rey» a apoderarse de todos los comestibles que encuentren en la casa, excepto los que estén bajo llave. Después, el cortejo se dirige a la residencia de la novia del «rey». Se la nombra «reina de Pentecostés» y se le hacen regalos. El «rey» tiene derecho a erigir el árbol de mayo ante la casa de su dueño, donde queda hasta el año siguiente. Para terminar, se reúnen todos en la cantina y el «rey» y la «reina» abren el baile (Drechsler, *Sitte und Brauch,* I, 125-128; Frazer, *The Magic Art,* II, 84s).

120. SEXUALIDAD Y VEGETACION

En otros sitios (en Francia, en Inglaterra, en Bohemia, por ejemplo) es costumbre elegir desde el principio una «reina de mayo». Pero casi todas las tradiciones populares europeas conservan, bajo distintos nombres, la pareja primordial rey y reina, dueño y dueña, novio y novia, los

enamorados (como en Sicilia y Cerdeña). Representan sin duda una imagen alterada de la joven pareja que antiguamente estimulaba las fuerzas creadoras de la naturaleza uniéndose ritualmente sobre los surcos (cf. §§ 135s) y repitiendo así la hierogamia cósmica del cielo y la tierra. Esas parejas van siempre a la cabeza de las procesiones, que llevan de granja en granja el «árbol de mayo» o las efigies vegetales, recibiendo dones. Muchas veces se les considera como matrimonio; en otros conjuntos y otros niveles culturales, la pareja ceremonial pierde su sentido originario (hierogamia), absorbido por el rito de la orgía. Por otro lado, es difícil precisar en algunos casos en qué medida un rito pertenece a un sistema erótico o a un sistema telúrico-agrario. La vida se revela como una unidad; los niveles de vida cósmica se corresponden unos a otros (luna-mujer-tierra, cielo-lluvia-hombre, etc.) e incluso interfieren en determinados centros (por ejemplo, todos los atributos cosmológicos de la luna, la noche, las aguas, la tierra, las semillas, el nacimiento, la regeneración, la resurrección, etc., están muchas veces, virtualmente incluso, en la mujer y pueden ser actualizados e incrementados por rituales femeninos o por hierogamias). Nos vemos, por consiguiente, obligados a llamar continuamente la atención sobre este conjunto unitario del que derivan en parte todos los rituales, que son, sin embargo, su fundamento. Los cultos de la vegetación, sobre todo, deben interpretarse en función de la concepción biocosmológica originaria de la que han nacido. Su polimorfismo es muchas veces una ilusión de la óptica moderna; en el fondo, nacen de una intuición ontológica arcaica (*lo real* no es sólo lo que *perdura* indefinidamente igual a sí mismo, sino también lo que *deviene en formas orgánicas, pero cíclicas)* y convergen hacia un mismo fin: asegurar por todos los medios la regeneración de las fuerzas de la naturaleza.

Así, por ejemplo, en las islas Amboina, cuando las plantaciones de claveros parecen deficientes, los hombres van a ellas durante la noche, desnudos, e intentan fertilizar los árboles gritando: «¡Clavos! ¡Clavos!». Entre los bagandas del Africa Central, la mujer que pare gemelos queda convertida por esta prueba de fecundidad en un centro genético capaz de fecundar los árboles de plátano; una hoja

de plátano colocada entre sus piernas y apartada por su marido en un gesto marital adquiere virtudes tan excepcionales que los agricultores de los poblados vecinos se las disputan, y se pagan a buen precio (Frazer, *The Magic Art*, II, 101s; *The Golden Bough*, 135). Nos encontramos, en estos dos casos, ante una aplicación del régimen erótico humano a la vida vegetativa, aplicación grotesca, exageradamente concreta, limitada a «objetos individuales» (ciertos árboles, ciertas mujeres) y no proyectada mágicamente sobre el «conjunto», es decir, sobre la vida en tanto que totalidad.

Estos casos aberrantes vienen a confirmar el principio teórico implicado en la hierogamia, en la unión primaveral de parejas jóvenes sobre los surcos, en las carreras y en las competiciones que estimulan las fuerzas vegetativas en ciertas fiestas de la primavera y del verano, en el rey y la reina de mayo, etc. En todo ello encontramos la misma voluntad de promover en un vasto plano la circulación de la energía biocósmica y sobre todo de la energía vegetal. Ya hemos visto que no siempre es el hombre el que estimula la vegetación mediante un ceremonial y una hierogamia; muchas veces ocurre, por el contrario, que es la vida vegetativa la que estimula la fecundidad del hombre (ejemplos: el matrimonio de árboles en la India, la fecundación por frutos y semillas, por la sombra de un árbol, etc.). Es siempre el mismo circuito cerrado de la sustancia vital que brota en todos los niveles cósmicos, pero que puede ser concentrada y proyectada en ciertos centros (mujer, vegetación, animales) según las necesidades de los hombres. La circulación de la sustancia vital y de las fuerzas sagradas entre los distintos niveles biocósmicos, circulación que el hombre dirige para su provecho inmediato, será utilizada más tarde como el mejor medio de adquirir la inmortalidad o la «salvación» del alma (cf. los misterios greco-orientales).

121. REPRESENTANTES DE LA VEGETACION

Lo esencial en las fiestas de la vegetación, tal como se han conservado en las tradiciones europeas, no es sólo la

exposición ceremonial del árbol, sino también la *bendición* del nuevo año que empieza. Lo comprenderemos con mayor claridad con los ejemplos citados más adelante. Las modificaciones sufridas por el calendario en el curso de los tiempos ocultan a veces un poco ese elemento de regeneración, de «nuevo comienzo», que encontramos en un sinnúmero de costumbres de la primavera. Pero es evidente que la aparición de la vegetación revela una nueva etapa de tiempo; la vida vegetativa renace todas las primaveras, «vuelve a empezar». La fuente común de estos dos grupos de ceremonias —la *exposición* del árbol de mayo y el *comienzo* de un «tiempo» nuevo— está clara en algunas tradiciones. En muchos lugares, por ejemplo, es costumbre matar al «rey» de mayo, representante y estimulador de la vegetación. En Sajonia y en Turingia, grupos de muchachos organizan la búsqueda del «salvaje», vestido de hojas y escondido en el bosque; lo capturan y tiran al blanco sobre él con sus mosquetes (Frazer, *The Golden Bough,* 296s; *The Dying God,* 215s). En Bohemia, el martes de Carnaval, un grupo de mozos disfrazados persigue al «rey» en patética carrera a través de la ciudad, hasta que lo prenden, lo juzgan y lo condenan a muerte. El «rey», que tiene un cuello muy largo, compuesto de varios sombreros superpuestos, es decapitado. En el distrito de Pilsen (Bohemia), el «rey» se presenta vestido con hierbas y flores, y después del proceso huye a caballo. Si no logran cogerle, tiene derecho a seguir siendo «rey» un año más; si le cogen, se le decapita [1].

Estrechamente relacionados con estas fiestas de la primavera encontramos, en las tradiciones populares europeas, otros dos conjuntos que desempeñan funciones similares dentro de ese mismo sistema ceremonial de la regeneración del «año» y de la vegetación. Nos referimos a la «muerte y entierro del Carnaval» y a la «lucha entre el invierno y

[1] Con razón ve Frazer en esta costumbre un paralelo del ritual del sacerdote de Nemi; el personaje de la antigua Italia lucha en la misma forma por su vida, y si logra escapar, puede continuar desempeñando su función. La costumbre de Bohemia recuerda también el *regifugium* (cf. J. Frazer, *The Golden Bough,* 299; *The Dying God,* 213).

el verano», seguida de la expulsión del invierno (o de la «muerte») y de la instauración de la primavera. La fecha de esta última costumbre varía; en general, la expulsión del invierno (y el asesinato de «la muerte») tiene lugar el cuarto domingo de Cuaresma o (como entre los checos de Bohemia) una semana después; en algunas aldeas alemanas de Moravia tiene lugar el primer domingo después de Pascua. Estas diferencias, que nos han aparecido también en el ceremonial del «mayo» (1 de mayo, Pentecostés, primeros de junio, San Juan, etc.), indican por sí mismas que la ceremonia ha cambiado de fecha al pasar de una región a otra y al integrarse en otros conjuntos rituales. No podemos extendernos aquí sobre el origen y el sentido del Carnaval; lo que nos interesa es el acto final de esta importante fiesta; en muchos lugares se «condena a muerte» a la efigie del Carnaval y se la ejecuta (el procedimiento de ejecución varía: unas veces se la quema, otras se la ahoga o se la decapita). Al mismo tiempo que se «mata al Carnaval», se celebran luchas y batallas, se apedrea con nueces la figura grotesca que lo representa, se organizan batallas de flores o de hortalizas, etc. En otras regiones (cerca de Tubinga, por ejemplo) se condena, se decapita y se entierra la efigie del Carnaval en un ataúd, que se lleva al cementerio después de una ceremonia burlesca. Se da a esta costumbre el nombre de «entierro del Carnaval» (Frazer, *The Golden Bough,* 302s; *The Dying God,* 220s).

El otro episodio parecido, la expulsión o el asesinato de la «muerte», adopta distintas formas. La más difundida en Europa es la siguiente: un grupo de niños hace una muñeca de paja y ramas y la lleva fuera del pueblo diciendo: «Vamos a tirar la muerte al agua...», y la tiran a un lago, a un pozo o la queman. En Austria, ante la pira de la «muerte», los espectadores luchan entre sí intentando echar mano a un trozo de la efigie (Frazer, *The Golden Bough,* 314; *The Dying God,* 230s). Aquí se manifiesta el poder fertilizador de la «muerte», poder que poseen también las otras figuras de la vegetación, así como las cenizas de la madera quemada con ocasión de las distintas fiestas de este conjunto de la regeneración de la naturaleza y del comienzo del año. Inmediatamente después de la expulsión o el asesinato de la «muerte», se hace entrar a la prima-

vera. Entre los sajones de Transilvania, mientras los mozos sacan del pueblo la «efigie de la muerte», las mozas preparan la venida de la primavera, personificada por una de ellas (Frazer, *The Golden Bough,* 312-313; *The Dying God,* 207s).

En otras regiones son también los jóvenes los que traen el verano, y el ceremonial es en este caso una variante del «árbol de mayo»; un grupo de muchachos va al bosque a cortar un arbolillo joven, le quitan las ramas, lo adornan y vuelven con él al pueblo, donde van de casa en casa cantando que traen el «verano» y pidiendo presentes (Frazer, *The Golden Bough,* 311). Liungman ha demostrado *(Traditionswanderungen; Rhein-Jenissei,* passim) que esta costumbre popular europea deriva del conjunto del Carnaval, es decir, de la instauración del «año nuevo» (§ 153). En Suiza, en Suabia y en la Marca oriental se expulsa todavía hoy, en Carnaval, a la efigie del invierno o de la «abuela» (Liungman, *Rhein-Jenissei,* 19). Un texto del siglo VIII habla de que los pueblos alemánicos «in mense Februario hibernum credi expellere». Con ocasión del Carnaval; en algunos lugares se quemaban hechiceras (personificación del «invierno»; cf. la misma tradición en la India, Meyer, I, 83s) o se ataba a una rueda la efigie del «invierno», etc.

El segundo acto —la instauración del verano— debe también su origen, según Liungman, al escenario arcaico del Carnaval. Y consiste en *mostrar* un animal, ordinariamente un pájaro (ya en Oriente, cf. Liungman, *Euphrat-Rhein,* I, 352s, y en el mundo antiguo, de donde se transmitió, por los Balcanes, a la Europa central y septentrional, *ibíd.,* II, 1100s), o una rama verde, un ramo de flores, etc.; en una palabra: un signo de la primavera semejante al árbol de «mayo» (cf. *eiresione* en Grecia; Nilsson, *Geschichte,* I, 113s). Los versos que se cantan durante la expulsión del invierno y la instauración de la primavera son los mismos que se cantan en el Carnaval; las amenazas que se profieren en ambos casos contra los que se niegan a dar algo son las mismas (Liungman, *Rhein-Jenissei,* 44s), porque, al igual que la ceremonia del Carnaval y las demás que de él derivan, la fiesta se termina pidiendo regalos *(ibíd.,* 22).

Finalmente, debemos señalar en este contexto una última costumbre: la lucha entre el verano y el invierno, episodio dramático que se compone, por un lado, de la lucha entre los representantes de las dos estaciones, y por otro, de un largo diálogo versificado del que los personajes van recitando alternadamente una estrofa cada uno. Este conjunto, como Liungman ha demostrado *(Der Kampf zwischen Sommer und Winter,* 118s), está mucho menos difundido que la ceremonia de expulsión del invierno e instauración del verano, lo cual indica que es de origen más reciente. Citemos algunos ejemplos. En Suecia, el día de la fiesta del «mayo», se celebra una lid entre dos grupos de jinetes. Uno de ellos, que personifica el invierno, va vestido de pieles y lanza bolas de nieve y de hielo; el otro va engalanado con ramas y flores. Al final, el grupo del verano sale vencedor y la ceremonia termina con un banquete general. A orillas del Rin, el «invierno» aparece vestido de paja y el «verano» de hiedra. La lucha se termina, naturalmente, con la victoria del verano; el joven que representa el papel de invierno es derribado, y una vez en el suelo, se le arrancan sus vestidos de paja. A continuación, los actores van por las casas, uno tras otro, con coronas de flores y reclamando presentes (Frazer, *The Golden Bough,* 316-317; *The Dying God,* 246s).

La forma más corriente de esta lucha es que los representantes de las dos estaciones vayan por las casas recitando alternadamente las estrofas. Liungman ha recogido un número considerable de variantes de este canto en el que se celebra alternativamente al invierno y al verano. Según este erudito sueco *(Der Kampf,* 159), la forma literario-popular no es anterior al siglo XV d. C., pero el prototipo mítico de la lucha es, sin duda alguna, arcaico. Después de señalar un gran número de tradiciones literarias medievales y antiguas *(Des Poppe Hofton,* manuscrito del siglo XV; el poema de Hans Sachs *Gesprech zwischen dem Sommer und Winter,* 1538; el poema latino *Conflictus Veris et Hiemis,* de los siglos VIII-IX; la égloga tercera de Virgilio; el quinto idilio de Teócrito; etc. [124s]), Liungman va examinando, para rechazarlas (146s), las distintas

hipótesis de otros eruditos (por ejemplo, la lucha entre Xanthos y Melanthos, «el rubio» y «el negro», en la que Usener veía el prototipo del motivo que nos ocupa) y concluye que debe identificarse el arquetipo mítico con la lucha entre Tiamat y Marduk, que se conmemoraba ritualmente al comienzo de cada año (151).

Compartimos las conclusiones de Liungman por lo que hace al prototipo mítico (al que él añade la lucha de la divinidad de la vegetación con su adversario, la sequía: Osiris-Set, en Egipto; Alein-Mot, en Fenicia; etc.), porque, como hemos podido comprobar repetidas veces a lo largo de este trabajo, los rituales no son sino la repetición de un gesto primordial que tuvo lugar *in illo tempore*. Pero por lo que hace a la difusión histórica del motivo, no sabemos hasta qué punto pueden considerarse como definitivos los resultados de las investigaciones de Liungman. El mismo hace notar (187) que la lucha entre el verano y el invierno aparece también en los esquimales y yakuts, pero no puede decir si la costumbre deriva de la tradición mesopotámico-europea o de un centro distinto. La lucha es por sí misma un ritual de estimulación de las fuerzas genésicas y de las fuerzas de la vida vegetativa. Esas batallas y luchas que en tantos sitios tienen lugar con motivo de la primavera o de las cosechas deben su origen sin duda a la concepción arcaica de que los golpes, las competiciones, los juegos brutales entre grupos de sexo diferente, etc., incrementan y fomentan la energía universal. Lo que ante todo nos interesa es precisamente el *modelo,* el *arquetipo* en el que estas costumbres se basan; todos esos ritos se *efectúan* porque *in illo tempore fueron efectuados* por ciertos seres divinos, y se efectúan precisamente conforme a las normas rituales que entonces se instauraron.

Las luchas ceremoniales aparecen en muchísimas religiones arcaicas; por ejemplo, en las capas más antiguas del culto agrario de Osiris, en las religiones protohistóricas escandinavas (según Almgren, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden).* Las mismas luchas tienen lugar en la Europa moderna y en otras circunstancias dentro de ese mismo conjunto de las fiestas de primavera; en San Pedro (29 de junio), por ejemplo, se celebra en Rusia «el entierro de Kostroma», una de las figuras míticas que sim-

bolizan la vida y la muerte rítmicas de la vegetación. En este caso, las luchas van seguidas de lamentaciones (Frazer, *The Golden Bough,* 318; *The Dying God,* 216s). En Rusia se celebra también la muerte y la resurrección de Kostrubonko (otro nombre de la misma divinidad popular de la primavera, auténticamente eslava, según A. Brückner, *La mitologia slava* [Bolonia 1923] 128) con un coro de muchachas:

Muerto, muerto está nuestro Kostrubonko
¡Muerto! ¡Aquel a quien queremos está muerto!

Repentinamente, una de las muchachas grita:

¡Vuelto a la vida! ¡Nuestro Kostrubonko ha vuelto a la vida!
¡Aquel a quien queremos ha vuelto a la vida!

(Frazer, *The Golden Bough,* 318s; *The Dying God,* 261s).

A pesar de que un especialista como Brückner cree que el rito y el nombre de la divinidad son auténticamente protoeslavos, la lamentación de las muchachas y la alegría consecutiva a la resurrección de Kostrubonko nos recuerdan el modelo tradicional del drama de las divinidades orientales de la vegetación.

123. SIMBOLISMO COSMICO

Todas estas ceremonias populares presentan una nota común: la celebración de un *acontecimiento cósmico* (primavera o verano), manejando un *símbolo de la vegetación.* Se *muestra* un árbol, una flor, un animal, se *adorna* o se *pasea* ritualmente un árbol, un trozo de madera, un hombre vestido de ramas o una efigie; a veces tienen lugar *luchas, competiciones, escenas dramáticas* relacionadas con una muerte o una resurrección. La vida de un grupo humano entero se concentra por unos momentos en un árbol o en una efigie vegetal, mero símbolo cuyo fin es *representar*

o *bendecir* un acontecimiento cósmico: la primavera. Todo ocurre como si la colectividad humana fuera incapaz de manifestar su alegría y de colaborar en la instauración de la primavera en un plano objetivamente más amplio, que abarcase la naturaleza entera. Tanto su alegría como el hecho de cooperar a la victoria definitiva de la vida vegetativa se limitan a un microcosmos: una rama, un árbol, una efigie, un personaje disfrazado. *Un solo objeto* (o *símbolo)* indica la presencia de la naturaleza. No se trata, pues, de un sentimiento panteísta de simpatía y de adoración dirigida a la naturaleza, sino de un sentimiento provocado por la presencia del *símbolo* (rama, árbol, etc.) y estimulado por la realización del *rito* (procesiones, luchas, competiciones, etc.). Este ceremonial está fundado en una intuición global de la sacralidad biocósmica que se manifiesta en todos los niveles de la vida, crece, se agota y se regenera periódicamente. Las personificaciones de esa sacralidad biocósmica son polimorfas y casi diríamos que provisionales. De cuando en cuando aparece un «genio» de la vegetación, de creación mítica, que vive, se difunde y luego desaparece. Lo que queda, lo primario y permanente, es el «poder» de la vegetación, sentido y controlado con la misma eficacia en una rama que en una efigie o en una personificación mítica. Sería un error atribuir un valor religioso más auténtico a un ceremonial que se desarrolle en torno a un *personaje mítico* (como Kostrubonko, por ejemplo) que a un ceremonial en el que no figure más que un *signo* (ramas, «mayo», etc.). Esas diferencias se deben a la diversa capacidad mítica de los distintos grupos humanos o simplemente a la historia. No tienen nunca demasiada importancia. En todas partes encontramos la misma intuición fundamental y la misma tendencia a celebrar el acontecimiento cósmico en un microcosmos, a celebrarlo *simbólicamente.*

Lo importante, volvemos a repetir, no es sólo la *manifestación* de la fuerza vegetativa, sino el *momento* en que se realiza. Es un acontecimiento que no tiene sólo lugar en el espacio, sino además en el tiempo. Se inicia una nueva etapa, es decir, se repite el acto inicial, mítico, de la regeneración. Por eso el ceremonial de la vegetación se celebra —en distintas regiones y en diferentes épocas—

entre Carnaval y San Juan. No es la aparición *real* de la primavera la que ha creado el ritual de la vegetación; no se trata de lo que se ha llamado una «religión naturalista», sino de un cuadro ceremonial que, según las circunstancias, se ha ido adaptando a distintas fechas del calendario. Pero el cuadro mismo ha conservado en todas partes su estructura inicial: es una *reactualización* del acto primordial de la regeneración. Hemos visto además que se quema el «mayo» del año anterior cuando llega el nuevo árbol, que se queman también las efigies del carnaval, del invierno, de la muerte, de la vegetación y que muchas veces sus cenizas son muy buscadas por las virtudes germinativas y apotropaicas que encierran. Liungman ha hecho notar, no obstante (*Euphrat-Rhein*, II, 1027s), que también se queman troncos de árbol en otras ocasiones; por ejemplo, los eslavos del sur del Danubio tienen la costumbre de quemar un árbol o una rama llamada Badnjak en Navidad, en Año Nuevo y en la Epifanía. El Badnjak arde en las casas durante varios días consecutivos y sus cenizas se esparcen sobre los campos para fertilizarlos; da además riquezas a la casa y hace que el ganado se multiplique. Los búlgaros honran incluso al *Badnjak* con incienso, mirra y aceite de oliva; esta costumbre, muy antigua en los Balcanes, está extendida por toda Europa, lo cual confirma su arcaísmo.

Hay, claro está, regiones en las que se quema el árbol en otra fecha. En el Tirol es el primer jueves de Cuaresma (se lleva en procesión solemne una tea encendida); en Suiza, la víspera de Navidad, en Año Nuevo y en Carnaval. Además, el ceremonial del traslado y de la cremación de la «tea de Cristo», del *calendeau* o del árbol de Carnaval (en Occidente) lo efectúan los mismos personajes que la instauración del «mayo»; vuelven a aparecer el «rey» y la «reina», el moro, el «salvaje», el bufón, etc. (*ibid.*, 1036), y en las bodas encontramos otra vez los mismos personajes dramáticos con el mismo árbol ceremonial. Liungman cree que todas estas costumbres, que consisten en traer solemnemente un árbol y quemarlo, derivan de la antigua costumbre de quemar árboles el 1 de mayo, es decir, en el comienzo del nuevo año. Por un lado (Balcanes, etc.), la costumbre se ha desplazado hacia las fiestas de Navidad y Año Nuevo; por otro (Occidente), se ha fijado en el

martes de Carnaval y después en el 1 de mayo, Pentecostés y San Juan (*ibíd.,* 1051). Lo que importa señalar aquí es la significación cósmico-temporal que tenía (y que conserva, aunque en forma atenuada) esa costumbre de quemar árboles. La cremación era y sigue siendo un ritual de regeneración, de nuevo comienzo y al mismo tiempo de conmemoración de un gesto primordial realizado «en aquel tiempo». En este ceremonial el valor mágico-vegetal pasa a segundo plano, lo primero en él es la conmemoración del «Año Nuevo». Podemos concluir, pues, que en este conjunto ritual la concepción teórica, metafísica, antecede a la experiencia concreta de la venida de la primavera.

124. SINTESIS

No hay que dejarse ofuscar por la riqueza casi ilimitada de hierofanías vegetales. Su profusión y su variedad morfológica se reducen fácilmente a una estructura coherente. Recordemos alguno de los hechos que acabamos de citar: es evidente que la principal diferencia, por ejemplo, entre el árbol cósmico y la procesión del árbol de «mayo» estriba ante todo en la diferencia de modalidad existente entre un *ideograma* cosmológico y un *ritual.* El rito se «realiza» en *fórmulas* distintas de las de un ideograma, un mito o una leyenda. Pero todas estas fórmulas expresan una misma «verdad»: la vegetación es la manifestación de la *realidad viviente,* de la vida que se regenera periódicamente. Los mitos de los árboles antropógenos, los ceremoniales primaverales de la vegetación, las leyendas sobre el origen de las plantas medicinales o sobre la transformación en plantas de los héroes de los cuentos, etc., no hacen sino expresar simbólica o dramáticamente una misma afirmación teórica: la vegetación encarna (o significa o participa de) la *realidad* que se hace *vida,* que crea incesantemente, que se regenera manifestándose en un sinnúmero de formas sin agotarse jamás. El hecho de tocar un árbol para quedar encinta o para proteger al recién nacido implica una cierta concepción global de la *realidad* o de la *vida* incorporada a la vegetación, concepción que va implicada también en el ideograma del árbol cósmico o en los mitos del árbol de

la vida; en uno y otro caso, la vida se manifiesta a través de un símbolo vegetal, lo cual equivale a decir que la vegetación se convierte en una hierofanía —es decir, que encarna y revela lo sagrado— en la medida en que *significa* algo *distinto de ella.* Un árbol o una planta no son nunca sagrados en tanto que árbol o planta; llegan a serlo en cuanto *participan* de una realidad trascendente, en cuanto *significan* esa realidad trascendente. Por su consagración, la especie vegetal concreta, «profana», se transustancia; para la dialéctica de lo sagrado, un fragmento (un árbol, una planta) equivale al todo (el cosmos, la vida), un objeto profano se convierte en hierofanía. Yggdrasil simboliza el universo, pero cualquier encina podría llegar a ser sagrada a los ojos de los antiguos germanos si participara de ese estado arquetípico, si «repitiese» a Yggdrasil. Asimismo, para los altaicos, cualquier abedul se convierte por la fuerza de la consagración en el árbol del mundo; al escalarlo ritualmente, ceremonialmente, el chamán se eleva en realidad a través de los distintos cielos.

Los llamados «cultos de la vegetación» son, pues, algo mucho más complejo de lo que su nombre pudiera dar a entender. A través de la vegetación, es la vida entera, es la naturaleza la que se regenera en múltiples ritmos y a la que se «honra», promueve y solicita. Las fuerzas vegetativas son una epifanía de la vida cósmica. En la medida en que está integrado en esa naturaleza y cree poder utilizar esa vida para sus propios fines, el hombre maneja los «signos» vegetales (el «mayo», la rama vernal, el matrimonio de árboles, etc.) o los venera («árboles sagrados», etc.). Pero nunca ha existido una «religión de la vegetación», un culto dirigido exclusivamente a las plantas o los árboles. Junto a la veneración y al manejo ritual de la vida vegetativa ha habido siempre, aun en las religiones más «especializadas» (por ejemplo, en las religiones de la fecundidad), una veneración y un manejo ritual de otras fuerzas cósmicas. Lo que se conoce con el nombre de «cultos de la vegetación» son más bien rituales de las distintas estaciones, que en ningún caso se explican por una simple hierofanía vegetal, sino que están encuadrados en contextos infinitamente más complejos que envuelven la totalidad de la vida biocósmica. A veces es incluso difícil sepa-

rar los elementos vegetales de los elementos cultuales referentes a la tierra madre, al eros, al culto a los antepasados, al sol, al año nuevo, etc. En nuestra exposición los hemos entresacado y los hemos presentado aislados para hacer más patente la estructura de las hierofanías vegetales. Pero, como ocurre siempre con la experiencia religiosa arcaica, esas distintas hierofanías (vegetación, tierra madre, eros, etc.) se presentan juntas y organizadas ya en cierto modo en sistema. Al utilizar los «símbolos» vegetales y al venerar un «signo» vegetal, el hombre *significa* la vida en todas sus modalidades, la naturaleza en su infatigable y fecundo trabajo. Estas referencias a la vida y a la naturaleza no deben entenderse como una experiencia panteísta, como un contacto místico con la vida cósmica. Porque, como hemos tenido ocasión de ver (§ 123), no es el fenómeno «natural» de la primavera, el acontecimiento cósmico en sí mismo, lo que motiva los rituales primaverales, sino que, por el contrario, es el ritual el que *significa,* el que confiere una significación a la aparición de la primavera; son el simbolismo y el ritual los que hacen patente la regeneración de la naturaleza y el comienzo de una «vida nueva», es decir, la repetición periódica de una nueva creación.

No hemos aludido, en esta rápida exposición, a los llamados «dioses de la vegetación» por la sencilla razón de que esta denominación se presta a penosos equívocos. Porque si bien es verdad que hay epifanías vegetales de ciertas divinidades, difícilmente podrían, en cambio, reducirse éstas a mera hierofanía vegetal. Esos dioses revelan siempre más de lo que revela una hierofanía vegetal; su «forma», su destino, su modo de ser rebasan la simple revelación de la realidad viva, de la vida que se regenera periódicamente, etc. Para entender bien lo que puede ser un «dios de la vegetación» es preciso saber antes qué es en realidad un «dios».

BIBLIOGRAFIA

Cf. además la bibliografía citada al final del capítulo IX: *Agricultura,* sobre todo los trabajos de Mannhardt, Frazer y Meyer.

Sobre el árbol sagrado: N. Parrot, *Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam* (París 1937); H. Danthine, *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie Occidentale ancienne* (París 1937); A. J. Wensinck, *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia* (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wettenschagpen XXII; Amsterdam 1921) 1-5; A. Coomaraswamy, *Yaksas,* I-II (Washington 1928, 1931); M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (Munich 1941) 194s, 260s; J. Przyluski, *La participation* (París 1940) 41s; C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Amberes 1932) 41s; H. Bergema, *De Boom des Levens in Schrift en Historie* (Hilversum 1938) 337s.

Sobre el «árbol invertido»: A. Coomaraswamy, *The Inverted Tree:* «The Quarterly Journal of the Mythic Society» 29, 2 (Bangalore 1938) 1-38; E. Kagarow, *Der umgekehrte Schamanenbaum:* «Archiv f. Relig.» (1929) 183s («árboles invertidos» rituales); U. Holmberg, *Der Baum des Lebens* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Serie B, XVI; Helsinki 1922-1923) 17, 59, etc.; íd., *Finno-Ugric and Siberian Mythology* (Boston 1927) 349s; H. Bergema, *op. cit.,* 275, n. 116; M. Eliade, *Le chamanisme,* 244s.

Sobre Yggdrasil y sobre el árbol cósmico en los antiguos germanos, cf. referencias y bibliografía en J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte,* II (Berlín-Leipzig 1937) 402s; S. Reuter, *Germanische Himmelskunde* (Munich 1934) 229s; H. Bergema, 551.

Sobre el conjunto gran diosa-vegetación-animal emblemático-aguas: J. Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization,* I (Londres 1931) 52s, figs. 63-67; G. Contenau, *La déesse nue babylonienne* (París 1914) *passim;* íd., *Le Déluge babylonien* (París 1941) 159s; Ch. Autran, *La préhistoire du christianisme,* I (París 1941) 124s; W. F. Albright, *The Babylonian Sage Utnapistim nûqu:* «Journal American Oriental Society» 38 (1918) 60-65; íd., *The Goddess of Life and Wisdom:* «Journal of the American Society for Semitic Languages» 36 (1920) 258-294; íd., *Some Cruces in the Langdon Epic:* «Journal American Oriental Society» 39 (1919) 65-90; íd., *The Mouth of the Rivers:* «Journal of the American Society for Semitic Languages» 35 (1919) 161-195; íd., *Gilgames and Engidu, Mesopotamian Genii of Fecundity:* «Journal American Oriental Society» 60 (1920)

307-335; M. R. Nilsson, *Geschichte,* 260s; U. Holmberg, *Baum des Lebens,* 83s; C. Hentze, *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen* (Amberes 1937) 129s; M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale* (Milán 1939); A. W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times* (Berkeley 1942); S. A. Bernardin, *De mannelijke en de vrouwelijke godheid van de boomcultus in Minoische godsdienst* (Amsterdam 1942); U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea,* II (Milán 1945).

Sobre el árbol de vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal, cf. la discusión de las últimas exégesis en H. Schmidt, *Die Erzählung von Paradies und Sündefall* (Tubinga 1931); P. Humbert, *Études sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse* (Neuchâtel 1940); H. Bergema, 120s; H. Renckens, *Creación, Paraíso y Pecado original, según Génesis 1-3* (Madrid 1960); E. O. James, *The Tree of Life. An Archaeological Study* (Leiden 1966).

Sobre el viaje de Gilgamesh y la «planta de vida»: G. Contenau, *L'Épopée de Gilgamesh* (traducción y comentarios; París 1939); discusión en G. Furlani, *La religione babilonese-assira,* II (Bolonia 1929) 50s (p. 83, n.° 69, bibliografía; añádase E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* [París 1945] 328s); Ch. Virolleaud, *Le voyage de Gilgamesh au Paradis:* «Rev. Hist. Rel.» 101 (1930) 202-215.

Los textos iranios han sido reunidos y traducidos por L. D. Barnett, *Yama, Gandharva and Glaucus:* «Bulletin of the School of Oriental Studies» 4 (1926-1928) 703-716, esp. 709s; A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iranniens,* II (Upsala-Leiden 1931) 11s.

Las leyendas orientales del árbol de vida han sido estudiadas por A. Wünsche, *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Altorientalische Mythen,* en *Ex Oriente Lux,* I/2-3 (Leipzig 1905); E. W. Hopkins, *The Fountain of Youth:* «Journal American Oriental Society» 26 (1905) 1-67; I. Friendlaender, *Die Chadirlegende und der Alexanderroman* (Leipzig 1913); U. Holmberg, *Der Baum des Lebens* (Helsinki 1923); H. Bergema, *De Boom des Lebens,* 238s.

Sobre el origen divino de las plantas medicinales y de las plantas mágicas: M. Eliade, *Ierburile de sub Cruce:* «Revista Fundatülor Regale» (noviembre 1939) 4s; íd., *La mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»:* «Zalmoxis» 3 (1942) 1-48, esp. 22s; F. Ohrt, *Herba, Gratia plena. Die Legenden der älteren Segensprüche über den göttlichen Ursprung der Heil- und Zauberkräuter* (F. F. C., n.° 82; Helsinki 1929); A. Delatte, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez*

les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques (Lieja-París [2]1938).

Sobre la leyenda y la iconografía del madero de la cruz: A. Wünsche, *Lebensbaum,* 23s; A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo* (Turín 1925) 61s (bibliografía, 126, n. 6); N. Cartojan, *Cartile populare in literatura româneasca,* I (Bucarest 1929) 123; H. Bergema, *op. cit.,* 503s; L. Walk, *Lebensbaum-Kreuzesbaum, II Kirchenkunst:* «Österr. Zeitschrift f. Pflege religiöser Kunst» 9, 53-57; J. Baltrusaitis, *Quelques survivances des symboles solaires dans l'art du Moyen Âge:* «Gazette des Beaux-Arts» sexto período, 17, 75-82; A. Nava, *«Albero di Jesse» nella cattedrale d'Orvietto e la pittura bizantina:* «Rivista del R. Istituto d'Archeologia e Storia dell'Arte» 5, 363-376; W. L. Hildburgh, *A Medieval Brass Pectoral Cross:* «Art Bulletin» 14 (1932) 79-102; A. Detering, *Die Bedeutung der Eiche seit der Vorzeit* (Leipzig 1939) 126, fig. 51; R. Bauerreiss, *Arbor Vitae. Der «Lebensbaum» und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes* (Munich 1938).

Sobre el árbol de vida como eje universal: U. Holmberg, *Baum des Lebens,* 26s; íd., *Finno-Ugric Mythology,* 338; A. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography* (Harvard University Press 1935) 82; P. Mus, *Barabudur,* I (Hanoi-París 1935) 117s, 440s; M. Granet, *La pensée chinoise* (París 1935) 324; G. Lecher, *The Tree of Life in Indo-European and Islamic Cultures:* «Ars Islamica» 4 (1937) 369-416; cf. las bibliografías sobre los árboles chamánicos, etc., en el capítulo II: *El cielo.*

Sobre el árbol cósmico: A. H. Krappe, *The Science of Folklore* (Londres 1930) 233; C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Amberes 1932) 155s; G. Wilke, *Der Weltenbaum und die beiden Kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst:* «Mannus» 14 (1922) 73-99.

Sobre el árbol celeste: *I Enoch,* 24-25; L. Saineanu, *Basmele Românilor* (Bucarest 1898) 449-457; M. Eliade, *Le problème du chamanisme,* 44s; E. Emsheimer, *Schamanentrommel und Trommelbaum:* «Ethnos» 4 (1946) 166-181.

Sobre la ascendencia mítica vegetal: H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker* (Berlín 1936) 224s; E. Volhardt, *Kannibalismus* (Stuttgart 1939) 466s; G. J. Engelmann, *Die Geburt bei den Urvölkern. Eine Darstellung der Entwicklung der heutigen Geburstkunde aus den natürlichen Gebräuchen aller Rassen* (Viena 1884) 77s; E. S. Hartland, *Primitive Paternity. The Myth of Supernatural Birth in Relation to the History of the Family,* I (Londres 1909) 44s; B. Nyberg, *Kind und Erde* (Helsinki 1931) 207s; C. Hent-

ze, *Mythes et symboles lunaires,* 155s; A. H. Krappe, *La genèse des mythes* (París 1938) 278s; A. van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie* (París 1906) 14s; N. Matsumoto, *Essai sur la mythologie japonaise* (París 1929) 120s; J. Przyluski, *Un ancien peuple du Penjab: les Udumbara:* «Journal Asiatique» (1926) 25-36; P. C. Bagchi, *Pre-Aryan and Pre-Dravidian in India* (Calcuta 1929) 154; J. Przyluski, *Les Empalés,* en *Mélanges Chinois et Bouddhiques,* IV (Bruselas 1936) 1-51; M. Eliade, *Ierburile de sub Cruce;* íd., *La mandragore et les mythes de la naissance miraculeuse:* «Zalmoxis» 3 (1940-1942) 3-48; los textos iranios relativos al nacimiento de Mashyagh y Mashyânagh de la planta *rîvâs* han sido recogidos y traducidos por A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens,* I (Upsala 1918) 21s, 73, etc.

Sobre el árbol como protector de los niños y sanador: B. Nyberg, *Kind und Erde,* 195s.

Sobre la transformación en planta de la heroína asesinada por astucia: L. Saineanu, *Basmele Românilor,* 307s; E. Cosquin, *Les contes indiens et l'Occident* (París 1922) 84s; M. Eliade, *Ierburile de sub Cruce,* 15s; *La Mandragore,* 34s.

Sobre la concepción por frutos y flores: bibliografía en J. Bolte y Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder und Hausmärchen der Brüder Grimm,* I-IV (Leipzig 1913-1930), II, 125; IV, 257; N. M. Penzer, *Pentamenore* (Londres 1932) 158s; S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature,* V (Helsinki 1935) 302s.

Sobre el matrimonio de árboles: J. Frazer, *The Golden Bough* (ed. abreviada) 114s; R. Schmidt, *Liebe und Ehe in alten und modernen Indien* (Berlín 1904) 406s; B. Nyberg, *op. cit.,* 195s; J. Boulnois, *Le caducée et la symbolique dravidienne indo-méditerranéenne de l'arbre, de la pierre, du serpent et de la déesse-mère* (París 1939) 8s; J. Abbot, *The Keys of Power. A Study of Indian Ritual and Belief* (Londres 1932) 335s.

Sobre las ceremonias del «mayo», cf. los trabajos de Mannhardt, Frazer, Meyer y Liungman, citados en el texto. Cf. además A. Runeberg, *Witches, Demons and Fertility Magic* (Helsingfors 1947).

Sobre la fiesta del Holi: W. Crooke, *The Holi. A Vernal Festival of the Hindus:* «Folk-Lore» 25, 55-83; íd., *Popular Religion and Folklore of Northern India* (Londres 1894) 342s (2.ª ed., II, 197, 318); J. J. Meyer, *Trilogie,* I: *Kâma,* 16s, con amplia bibliografía.

Sobre el entierro del carnaval, la expulsión de la «muerte», la lucha entre el verano y el invierno: J. Frazer, *The Dying God* (trad. francesa: *Le dieu qui meurt* [París 1931]); W. Liung-

man, *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein,* I-II (F. F. C., 118-119; Helsinki 1934-1938) *passim;* íd., *Traditionswanderungen: Rhein-Jenissei. Eine Untersuchung über das Winter- und Todaustragen und einige hierhergehörige Bräuche,* I (F. F. C., 129; Helsinki 1941); íd., *Der Kampf zwischen Sommer und Winter* (F. F. C., 130; Helsinki 1941); J. J. Meyer, *Trilogie,* I, 199s.

CAPITULO IX

LA AGRICULTURA Y LOS CULTOS DE LA FERTILIDAD

125. RITOS AGRARIOS

La agricultura revela de una manera más dramática el misterio de la regeneración vegetal. Tanto en el ceremonial como en la técnica agrícola, el hombre interviene directamente; la vida vegetal y lo que hay de sagrado en la vegetación no le resultan ya algo externo, sino que toma parte en ello, manejándolo, conjurándolo. Para el hombre «primitivo», la agricultura no es —como no lo es ninguna otra actividad esencial— una simple técnica profana. Por referirse a la vida y procurar el incremento prodigioso de la vida presente en los granos, en los surcos, en la lluvia y en los genios de la vegetación, la agricultura es ante todo un ritual. Así lo fue en sus orígenes y la situación sigue siendo la misma en las actuales sociedades agrarias, incluso en las regiones más civilizadas de Europa. El labrador penetra y se integra en una zona rica en sacralidad. Sus gestos, su trabajo se cargan de graves consecuencias, porque se realizan dentro de un ciclo cósmico y porque el año, las estaciones, el verano y el invierno, la época de la siembra y de la recolección fortifican sus propias estructuras y adquieren cada una un valor autónomo.

Debemos llamar la atención desde un principio sobre la importancia que el tiempo, el ritmo de las estaciones, adquiere para la experiencia religiosa de las sociedades agrarias. El labrador no sólo está metido en zonas sagradas «espaciales» —la gleba fecunda, las fuerzas activas de las semillas, de los brotes y las flores—, sino que su trabajo está integrado y ordenado por un conjunto temporal, por la rueda de las estaciones. Esta solidaridad de las sociedades agrarias con los ciclos temporales cerrados explica muchas de las ceremonias relacionadas con la expulsión del «año viejo» y la llegada del «año nuevo», con la expulsión de los «males» y la regeneración de los «poderes», ceremonias que aparecen por doquier en simbiosis con los ritos

agrarios. Se va precisando la coherencia y aumentando la eficacia de los ritmos cósmicos. Como consecuencia de este prolongado trato con la gleba y las estaciones, empieza a apuntar una concepción optimista de la existencia; la muerte aparece como un simple cambio provisional de manera de ser; el invierno no es nunca definitivo, puesto que tras él viene una regeneración total de la naturaleza, una manifestación de formas nuevas e infinitas de la vida; nada muere realmente, todo vuelve a integrarse en la materia primordial y descansa en espera de una nueva primavera. Sin embargo, esta concepción serena, consoladora, no excluye el drama. Ninguna valorización del mundo que esté fundada en el ritmo, en el eterno retorno puede evitar los momentos dramáticos; vivir ritualmente los ritmos cósmicos significa ante todo vivir entre tensiones múltiples y contradictorias.

El trabajo agrícola es un rito no sólo porque se realiza sobre el cuerpo de la tierra madre y porque desencadena las fuerzas sagradas de la vegetación, sino además porque implica la inserción del labrador en ciertos períodos de tiempo benéficos o nocivos, porque es una actividad que lleva consigo peligros (por ejemplo, la ira del espíritu que era dueño del terreno antes de ser desbrozado), porque presupone una serie de ceremonias, de estructura y de origen diverso encaminadas a promover el crecimiento de los cereales y a justificar el gesto del labrador; finalmente, porque introduce al labrador en un dominio que, en cierto modo, está bajo la jurisdicción de los muertos, etc. Sería imposible resumir los grupos más importantes de creencias y de ritos relacionados con la agricultura. Este problema ha sido abordado muchas veces desde Mannhardt y Frazer hasta Rantasalo, J. J. Meyer y Waldemar Liungman. Nos contentaremos con presentar aquí los ritos y las creencias más significativas, refiriéndonos preferentemente a las zonas mejor estudiadas (por ejemplo, a las regiones finlandesa y estoniana), que Rantasalo ha estudiado en los cinco volúmenes de su *Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen,* I-V (1919-1925).

Ya hemos hecho mención (§ 93) de la solidaridad que ha existido siempre entre la mujer y la agricultura. En Prusia oriental se conservaba todavía hace muy poco la costumbre de que una mujer desnuda fuera a sembrar guisantes en los campos (Rantasalo, II, 7). En Finlandia, las mujeres llevan a los campos las semillas en la camisa menstrual, en el zapato de una prostituta o en una media de un bastardo (Rantasalo, II, 120s) para incrementar la fecundidad de los granos mediante el contacto con objetos llevados por personas marcadas con una nota fuertemente erótica. Las remolachas plantadas por una mujer son dulces; las plantadas por un hombre, amargas (Rantasalo, II, 124). En Estonia son las muchachas las que llevan la semilla del lino a los campos. Los suecos sólo dejan sembrar el lino a las mujeres. Entre los alemanes son también mujeres, especialmente las casadas y las embarazadas, las que siembran los granos (Rantasalo, II, 125). La solidaridad mística entre la fecundidad de la tierra y la fuerza creadora de la mujer es una de las intuiciones fundamentales de lo que podríamos llamar la «conciencia agrícola».

Es evidente que si la mujer ejerce tanta influencia sobre la vegetación, la hierogamia y la orgía colectiva habrán de tener, con mayor razón, excelentes consecuencias para la fecundidad vegetal. Más adelante examinaremos (§ 138) un gran número de ritos que atestiguan la influencia decisiva de la magia erótica sobre la agricultura. Recordemos aquí que las campesinas finlandesas vierten en el surco antes de la siembra unas gotas de leche de sus propios pechos (Rantasalo, III, 6). Esta costumbre podría interpretarse de varias formas: ofrenda a los muertos, transformación mágica del campo todavía estéril en gleba fértil o sencillamente influencia simpática de la mujer fecunda, de la madre, sobre la siembra. Asimismo, sin reducirlo a un rito de magia erótica exclusivamente, conviene citar también el papel que la desnudez ritual tiene en los trabajos agrícolas. En Finlandia y Estonia se siembra a veces por la noche, desnudo, murmurando: «¡Señor, estoy desnudo! ¡Bendice mi lino!» (Rantasalo, II, 125s). El fin que se persigue es evidentemente que la cosecha crezca, pero

también el protegerla contra el mal de ojo o contra las liebres. (También el hechicero está desnudo cuando ahuyenta los sortilegios o las plagas de los campos). En Estonia, los campesinos se aseguran una buena cosecha labrando y rastrillando desnudos (Rantasalo, II, 76-77). Durante las sequías, las mujeres hindúes sacan a los campos un arado tirando de él desnudas (bibliografía de J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation,* I, 115, n. 1). Asociada también a la magia erótico-agraria, es preciso recordar la costumbre, bastante difundida, de rociar con agua el arado la primera vez que se ara en el año. El agua no tiene aquí únicamente un valor simbólico pluvial, sino además una significación seminal. Rociar a los labradores con agua es costumbre muy corriente en Alemania, Finlandia, Estonia (Rantasalo, III, 134s). Un texto indio dice que la lluvia desempeña el mismo papel que el flujo seminal en las relaciones entre hombre y mujer *(Çatapatha Brâhmana,* VII, 4, 2, 22s). Por otro lado, el desarrollo de la agricultura tiende a conceder al hombre un papel cada vez más importante. Si la mujer es identificada a la gleba, al hombre se le siente solidarizado con los granos que la fecundan. En el ritual indio (cf., por ejemplo, *Aitareya Brâhmana,* I, 1), los granos de arroz personifican el semen que fecunda a la mujer.

127. OFRENDAS AGRARIAS

Este pequeño número de ejemplos, entresacados de un fichero extraordinariamente rico, nos descubre el carácter ritual de los trabajos agrícolas. La mujer, la fertilidad, el erotismo, la desnudez son otros tantos centros de energía sagrada y otras tantas fuentes de conjuntos ceremoniales. Pero, aun dejando de lado estos «centros» que revelan ante todo la solidaridad entre las distintas modalidades de la fertilidad biocósmica, el trabajo agrícola mismo se presenta como un ritual. Como el sacrificio o como cualquier otra ceremonia religiosa, el trabajo del campo no puede emprenderse más que en estado de pureza ritual. Antes de empezar la siembra como antes de empezar la recolección, el labrador tiene que haberse lavado, bañado, vestido

una camisa nueva, etc. Se realiza toda una *serie idéntica* de gestos rituales al comenzar la siembra y al comenzar la recolección. No es una coincidencia fortuita: es que la siembra y la recolección marcan los momentos culminantes del drama agrario. Los gestos con que se inician constituyen en el fondo sacrificios destinados a lograr su éxito. Y así, los primeros granos no se echan en el surco, sino fuera de él, como ofrenda a los distintos genios (los muertos, los vientos, la «diosa del trigo», etc.); así también, llegado el momento de la recolección, las primeras espigas se dejan en el campo para los pájaros, etc., o para los ángeles, para las «tres vírgenes», para la «madre del trigo», etc. Y los sacrificios que tienen lugar al iniciarse la siembra se repiten al llegar la recolección y la trilla (cf. Rantasalo, III, 39-61; V, 179, etc.). En Finlandia y Alemania se sacrifican ovejas, corderos, gatos, perros, etc. (Rantasalo, IV, 120s).

¿Con qué fin y a quién se ofrecen estos sacrificios? Mucho ingenio se ha derrochado y muchas han sido las pacientes investigaciones llevadas a cabo para contestar a estas preguntas. Hoy no podemos dudar ya del carácter ritual de las costumbres agrarias, cuyo fin es evidentemente asegurar una buena cosecha. Pero las fuerzas de las que la buena cosecha depende son innumerables y es natural que encontremos cierta confusión en la manera como están personificadas y distribuidas. Asimismo es natural que varíe la representación de estas fuerzas sagradas —presentes o implicadas en el drama agrícola— de un tipo cultural a otro y de un pueblo a otro, aun cuando tengan un origen común; esas representaciones están a su vez encuadradas en conjuntos culturales y religiosos distintos y son interpretadas de manera distinta e incluso contradictoria en el seno de un mismo pueblo (por ejemplo, en el norte de Europa las modificaciones que afectaron a las concepciones religiosas de las tribus germánicas durante la época de migración o la influencia del cristianismo en Europa y del Islam en Africa y en Asia).

Está, en cambio, bastante clara la estructura del escenario agrícola. Se advierte, por ejemplo, que toda la infinita variedad de ritos y de creencias agrarias supone el reconocimiento de una *fuerza manifiesta en la recolección.* Este «poder» está unas veces concebido como impersonal —como los «poderes» de tantos otros objetos y actos—; otras, representado en estructuras míticas; otras, polarizado en determinados animales o determinadas personas. Los rituales, ya sean simples o elaborados en el seno de intrincados escenarios dramáticos, tienden a establecer relaciones favorables entre el hombre y esos «poderes» y a asegurar la regeneración periódica de estos últimos. A veces, el «poder» encarnado y activo en la cosecha es manejado de tal forma que se hace difícil precisar si lo que en el rito se persigue es rendir homenaje a una figura mítica que lo representa o sencillamente conservar el «poder» mismo. La costumbre, por ejemplo, de no segar las últimas espigas del campo está muy difundida: se dejan para el «espíritu de la casa del vecino», para «los que moran bajo tierra» o —como dicen finlandeses, estonianos y suecos— para los «caballos de Othin» (Rantasalo, V, 73s); para la «gute Frau», «arme Frau» o «Wald Fräulein» en Alemania (Mannhardt, *Wald- und Feldkulte,* I, 78); para la «esposa del trigo» o la «Holz Frau» (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 131s).

Como hace notar Jan de Vries *(Othin,* 10s), hay que buscar el sentido de esta costumbre en la preocupación por no agotar la esencia, la «fuerza» vivificante de la recolección. De la misma manera que no se recogen nunca los últimos frutos de un árbol y se deja siempre alguna brizna de lana en el lomo de las ovejas, en Estonia y en Finlandia no se vacía nunca del todo el arcón en que se guarda el trigo y los campesinos dejan caer en el pozo algunas gotas después de haber sacado el agua para no secarlo. Las espigas que se dejan sin cortar conservan la fuerza de la vegetación y de la gleba. Esta costumbre —derivada de la concepción fundamental de un «poder» que se va consumiendo sin llegar nunca a agotarse y que se rehace luego por su propia magia— ha sido interpretada después como

una ofrenda a las personificaciones míticas de las fuerzas de la vegetación o a los distintos espíritus directa o indirectamente relacionados con ella.

Pero mucho más frecuente y mucho más dramático es el ritual de la siega de la primera o de la última gavilla del campo. En esa gavilla, como en las pocas espigas que se dejan sin cortar, reside la «fuerza» de toda la vegetación. Pero ese primero o último haz, saturado de fuerza sagrada, es objeto de valorizaciones contradictorias. En algunas regiones, los hombres se precipitan para cortarlo; en otras, en cambio, ningún labrador quiere segar la última gavilla; a veces, se la lleva en cortejo hasta la granja; en otras regiones se tira al campo del vecino. Es indudable que la última gavilla concentra en sí una fuerza sagrada, propicia o nociva; los hombres disputan para quedársela o para deshacerse de ella. Esta ambivalencia no contradice la estructura de lo sagrado, pero lo probable es que las valorizaciones contradictorias de la última gavilla se deban a escenarios paralelos relacionados con el manejo y la distribución del «poder» encarnado en la vegetación. Los alemanes hacen una gavilla con las primeras y las últimas espigas y la colocan sobre la mesa porque trae suerte (Rantasalo, V, 189). Para los finlandeses y estonianos, la primera gavilla —que es trasladada con gran pompa hasta la granja— lleva la bendición a toda la casa, la protege contra las enfermedades, el rayo, etc., y protege asimismo la cosecha contra las ratas. Está muy difundida también la costumbre de conservar la primera gavilla en la habitación principal de la granja durante las comidas y toda una noche (Alemania, Estonia, Suecia; Rantasalo, V, 171). En algunos lugares se le da al ganado para protegerlo y bendecirlo. En Estonia, la primera gavilla tiene poderes proféticos; las muchachas averiguan cuál será la primera en casarse tirando sus espigas conforme a un ceremonial determinado. En Escocia, en cambio, el que corta la última gavilla —llamada «la doncella»— se casa dentro del año y los segadores recurren a toda clase de estratagemas para apropiársela (Frazer, *The Golden Bough,* 107; *Spirits of the Corn,* I, 163s). En muchos países se llama al último manojo de trigo segado «la novia» (Frazer, *The Golden Bough,* 408; *Spirits of the Corn,* I, 162). En algunas regiones de Ale-

mania se adivina, con ayuda de la primera gavilla, cuál será el precio del trigo durante el año (Rantasalo, V, 180s). En Finlandia y en Estonia los segadores se apresuran para alcanzar el último surco de trigo. Los finlandeses le dan el nombre de «cuna de niño» y creen que la mujer que ate la última gavilla quedará encinta. En estas regiones como en los países germánicos es muy corriente la costumbre de hacer con las últimas espigas una enorme gavilla, en la creencia de que asegurará una buena cosecha para el año siguiente; por eso, llegado el momento de la siembra, se mezcla a la semilla algunos granos de aquellas espigas (Rantasalo, V, 63s).

129. PERSONIFICACIONES MITICAS

En todas estas creencias y costumbres está el «poder» de la cosecha representado como tal, como «fuerza sagrada», y no transfigurado en una personificación mítica. Pero existen otras muchas ceremonias que, de manera más o menos clara, suponen un «poder» personificado. La figura, el nombre y la intensidad de esas personificaciones varía: «madre del trigo», «abuela», «madre de la espiga» o «vieja ramera» en los países anglogermánicos (Mannhardt, *Mythologische Forschungen,* 319-322); «mujer vieja» o «anciano» entre los eslavos, etc. (cf. Frazer, *The Golden Bough,* 401; *Spirits of the Corn,* I, 142s); «madre de la cosecha» o «el viejo» entre los árabes (Liungman, *Traditionswanderungen; Euphrat-Rhein,* I, 249); «el anciano» *(djedo)* o «la barba» (la barba del Salvador, de san Elías o de san Nicolás) entre búlgaros, servios y rusos (Liungman, I, 251s), y muchos otros nombres se dan a ese ser mítico que se dice reside en el último manojo de trigo.

La misma terminología y concepciones similares se observan en pueblos no europeos. Los peruanos, por ejemplo, creen que las plantas útiles están animadas de una fuerza divina que les asegura el crecimiento y la fertilidad; con tallos de maíz hacen una figura que parece una mujer, la «madre del maíz» *(zara-mama),* y los indígenas creen que, «como madre, tiene el poder de producir mucho maíz» (Mannhardt, *Mythologische Forschungen,* 342s; cf. Frazer,

Spirits of the Corn, I, 172). Esta efigie se conserva hasta la recolección siguiente, pero a mitad de año los «hechiceros» le preguntan si se siente con fuerzas para durar hasta entonces, y si la *zara-mama* contesta que está débil, se la quema y se hace una nueva «madre del maíz» para que la simiente del maíz no perezca (J. de Acosta, reproducido por Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 172s). Los indonesios tienen un «espíritu del arroz», que lo hace crecer y fructificar; por eso tratan al arroz en flor como a una mujer encinta y toman toda serie de precauciones para captar al «espíritu», meterlo en una cesta y guardarlo luego cuidadosamente en el granero (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 180s). Los karen de Birmania, cuando la cosecha empieza a perder lozanía, creen que es porque el alma *(Kelah)* del arroz se ha alejado de ella y que si no se consigue hacerla volver la cosecha está perdida. Por eso recitan ciertas fórmulas dirigidas al «alma», a esa fuerza que parece no ser ya activa en la planta: «¡Ven, *Kelah* del arroz, ven! Ven al campo. Ven al arroz. Ven con granos de ambos sexos. Ven del río Kho, ven del río Kaw; del lugar en que confluyen, ven. Ven de Occidente, ven de Oriente. Del buche del pájaro, de las mandíbulas del mono, de la garganta del elefante. Ven de la fuente de los ríos y de su desembocadura. Ven del país de Chan y de Birman. De los reinos lejanos, de todos los graneros, ven. Oh *Kelah* del arroz, ven al arroz» (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 189s).

Los minangkabauers de Sumatra creen que el arroz está protegido por un espíritu femenino de nombre Saning Sari, llamado también *indoea padi* (literalmente, «madre del arroz»). Algunos tallos cultivados con especial cuidado y trasplantados luego al centro del campo representan a esa *indoea padi,* cuya fuerza ejemplar se ejerce de manera coercitiva y bienhechora sobre la cosecha entera (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 191-192). Los tomoris de las Célebes creen también en una «madre del arroz» *(ineno pae)* (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 192s). En la península malaya, W. W. Skeat *(Malay Magic* [Londres 1900] 225-249) asistió a ceremonias relacionadas con la «madre del arroz niño», en las que se demuestra que durante tres días, en cuanto el «alma del arroz niño» es llevada a la casa, la mujer del granjero es asimilada a una parida. En las islas Java,

Bali y Sombok se celebran los esponsales y las nupcias de dos manojos de arroz, que se escogen entre las plantas maduras antes de la recolección. Los novios son trasladados a la casa y depositados en la granja «para que el arroz pueda multiplicarse» (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 199s). En estos ejemplos últimos se mezclan dos representaciones: la fuerza que hace multiplicarse a la planta y la magia fertilizadora del matrimonio.

Esta personificación de la «fuerza» activa de la vegetación parece realizarse plenamente cuando los segadores hacen con las últimas espigas una efigie lo más parecida posible a la figura humana —generalmente a una mujer— o adornan a una persona real con pajas, dándole el nombre del ser mítico al que se supone representa; esta persona desempeña siempre algún papel ceremonial. Así, por ejemplo, en Dinamarca la efigie llamada «el viejo» *(gammelmanden)* es trasladada a la casa con todos los honores y adornada de flores. Según otros, se procuraba dar forma humana a la última gavilla haciéndole una cabeza, brazos y piernas y se la tiraba al campo, todavía por segar, del vecino (Rantasalo, V, 52). En Alemania se tiraba a la «vieja» o al «viejo» al campo del vecino o se los llevaba a la casa, donde se conservaban hasta la cosecha siguiente. Sin embargo, se identificaba con este ser mítico al segador que cortaba la última gavilla, al extranjero que acertaba a pasar casualmente por la linde del campo o al granjero mismo. En Suecia, por ejemplo, la moza que cortaba las últimas espigas tenía que atárselas al cuello, llevárselas a casa y bailar con aquella efigie en la fiesta que seguía a la recolección (Rantasalo, V, 57). En Dinamarca, la segadora baila con el maniquí hecho con las últimas espigas y llora porque se considera «viuda» por estar casada con un ser mítico destinado a la muerte (Jan de Vries, *Contributions to the Study of Odhin,* 17s).

A veces, se trata con toda clase de consideraciones a los representantes humanos del «poder» personificado en la cosecha; otras, en cambio, se burlan de ellos. Esta ambivalencia parece corresponder a la doble función que el que corta las últimas espigas puede tener; en tanto en cuanto se identifica con el «espíritu» o con el «poder» agrícola, es festejado; considerado, en cambio, como el que les da

muerte, suscita enemistad y se le mata. Así, en distintos países germánicos, se dice del que ha dado el último golpe de mayal que ha «pegado al viejo» o ha «cogido al viejo» y se le hace llevar el maniquí de paja hasta el pueblo entre las risas y burlas de todos, o bien tiene que tirarlo, sin ser visto, al campo de algún vecino que no haya terminado todavía de trillar (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 133s; *The Golden Bough,* 402). En Alemania, al último segador o a la muchacha que ata el último manojo se les ata a la gavilla y se les lleva con gran pompa al pueblo, donde se les sirven los mejores platos del festejo (Mannhardt, *Mythologische Forschungen,* 20-25).

En Escocia, al último manojo se le llama la «vieja» *(cailleach)* y todos procuran evitar que les toque segarlo por miedo al hambre, porque se cree que el que lo corte tendrá que alimentar a una vieja imaginaria hasta la próxima cosecha (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 140s; *The Golden Bough,* 403). Los noruegos creen que *skurekail* («el segador») vive todo el año en los campos sin que nadie le vea, alimentándose del trigo del dueño del campo. Se le aprisiona en la última gavilla, y con ella se hace un muñeco antropomorfo llamado *skurekail* (Rantasalo, V, 51). Otros dicen que se tira el maniquí al campo de un vecino que no haya terminado todavía de segar y que éste tendrá que alimentarlo durante todo un año. Los eslavos, en cambio, consideran afortunado al que ata a la «baba» (la vieja), porque le nacerá un hijo en el curso de ese año (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 145). En la región de Cracovia, al que ata la última gavilla se le llama «baba» o «abuelo», se le viste con paja dejándole sólo la cabeza fuera y se le lleva en el último carro a la granja, donde toda la familia le rocía de agua. Durante un año entero sigue llamándose «baba» (Mannhardt, *Mythologische Forschungen,* 330). En Carintia, al que ha atado los últimos manojos se le envuelve en paja y se le tira al agua. Los búlgaros llaman a la última gavilla «reina del trigo»; la visten con una camisa de mujer, la pasean por todo el pueblo y la tiran luego al río para asegurar la lluvia a la cosecha venidera, o bien la queman y esparcen las cenizas por los campos para aumentar su fertilidad (Mannhardt, *Mythologische Forschungen,* 332).

Tanto la costumbre de rociar y de tirar al agua al representante de la vegetación como la de quemar el maniquí de paja y esparcir sus cenizas por los campos están muy difundidas. Todos estos actos tienen un sentido ritual preciso y forman parte de un escenario dramático que se ha conservado intacto en ciertas regiones y que es lo único que podrá hacernos comprender el ceremonial agrario. En Suecia, por ejemplo, si una mujer extranjera entra en la era, se la ata con paja y se la llama la «mujer del trigo». En Vendée, este papel lo desempeña la granjera; envuelta en pajas, se la lleva hacia la trilladora y se le hace meter debajo; después, se la saca del montón de espigas y se procede al trillado, pero a la mujer se la mantea como si fuera ella el trigo que hay que aventar (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 149; *The Golden Bough,* 406). La identidad entre el «poder» de los cereales y su representante humano, en este caso, es completa; la granjera va pasando simbólicamente por todo el proceso dramático del trigo, cuyo «poder», concentrado en la última gavilla, pasa por una serie de ritos destinados a regenerarlo y a aplacarlo.

En otras muchas regiones de Europa se amenaza de muerte, bromeando, al extranjero que se acerca a un campo que se está segando o a una era en la que se está trillando (Mannhardt, *Mythologische Forschungen,* 38s; Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 251; *The Golden Bough,* 429s). En otros lugares se le muerde la punta de los dedos, se le acerca una hoz al cuello, etc. (Liungman, I, 260, n. 2). En algunas regiones de Alemania, los segadores atan al extranjero, el cual tiene que pagar una cantidad como rescate. La acción se acompaña de cánticos, en los que la intención está bien clara; en Pomerania, por ejemplo, el jefe de los segadores se expresa así:

Los hombres están dispuestos,
Las hoces están curvadas,
El trigo está grande y pequeño.
¡Vamos a segar al caballero!

Y en el distrito de Stettin: «Golpearemos al visitante / con nuestras espadas desnudas, / con las que pelamos cam-

pos y praderas» (Mannhardt, *Mythologische Forschungen,* 39s; Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 228s). Lo mismo se hace con el extranjero que se acerca a una era: se le coge, se le ata y se le amenaza.

Es probable que todo esto sean reminiscencias de un conjunto ritual que implicaba un sacrificio humano real. Sin embargo, esas reminiscencias no significan que todas las sociedades agrarias, en las que hoy está en vigor la costumbre de atar y amenazar con la muerte al extranjero cogido junto al campo en siega, hayan practicado antaño el sacrificio humano en el momento de la recolección. Es probable que todas estas ceremonias agrícolas se difundieran por el mundo a partir de ciertos centros (Egipto, Siria, Mesopotamia) y que muchos pueblos no se asimilaran más que fragmentos de los conjuntos originarios. Ya en la antigüedad clásica, el «sacrificio humano» por la recolección no era más que un vago recuerdo de tiempos ya muy lejanos. Así, por ejemplo, una leyenda griega menciona a un bastardo del rey frigio Midas, Lityerses, conocido por su fabuloso apetito y por la pasión con que gustaba de recoger la mies. A todo extranjero que casualmente pasaba junto a su campo, Lityerses lo agasajaba y luego lo llevaba al campo y le obligaba a segar con él. Si no le aventajaba en el trabajo, Lityerses lo ataba a una gavilla, le cortaba la cabeza con la hoz y tiraba su cuerpo en el campo. Por último, Hércules retó a Lityerses, le ganó, le cortó la cabeza con su hoz y tiró el cuerpo al río Meandro, lo cual hace suponer que Lityerses hacía lo mismo con sus víctimas (cf. Mannhardt, *Mythologische Forschungen,* 1s; Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 272s). En efecto, es probable que muchos siglos antes los frigios practicaran un sacrificio humano por la recolección; hay indicios de que este sacrificio era frecuente también en otras regiones del Mediterráneo oriental.

131. SACRIFICIOS HUMANOS DE LOS AZTECAS Y LOS KHONDS

En varias sociedades tenemos pruebas de sacrificios humanos para favorecer las cosechas; por ejemplo, en ciertas

tribus de América Central y del Norte, en algunas regiones de Africa, en ciertas islas del Pacífico y en muchas poblaciones dravídicas de la India (cf. Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 265s; *The Golden Bough,* 431s). Nos limitaremos, para hacer más clara la comprensión de la estructura de estos sacrificios humanos, a citar pocos ejemplos, pero con bastante detalle.

Sahagún nos ha dejado una descripción detallada de los ritos del maíz entre los aztecas de Méjico. En cuanto brotaba la planta, se iba a los campos «a buscar al dios del maíz», esto es, un brote que se llevaba a la casa y al que se hacían ofrendas de alimentos exactamente igual que si se tratara de una divinidad. Por la noche se llevaba la planta al templo de la diosa de las subsistencias, Chicomecoatl, y en él se reunían las muchachas, que llevaban cada una un haz de siete espigas de maíz de la cosecha anterior envueltos en papel rojo y rociados de caucho. El nombre de este haz, *chicomolotl* («la espiga séptuple»), designaba también a la diosa del maíz. Las muchachas eran de tres edades distintas: niñas, adolescentes y mayores, personificando sin duda de una manera simbólica las etapas del crecimiento del maíz, y llevaban los brazos y las piernas cubiertos de plumas rojas, el color de las divinidades del maíz. Esta ceremonia, cuyo propósito era únicamente honrar a la diosa y bendecir mágicamente la cosecha recién brotada, no necesitaba sacrificio. Sólo tres meses más tarde, cuando la cosecha estaba ya madura, se decapitaba a una muchacha, que representaba a la diosa del maíz nuevo, Xilonen; con este sacrificio se inauguraba el uso alimenticio, profano, del nuevo maíz, lo cual hace suponer que se trataba más bien de un sacrificio de primicias. Sesenta días más tarde, al terminar la recolección, tenía lugar un nuevo sacrificio. Una mujer, que representaba a la diosa Toci, «nuestra madre» (la diosa del maíz recolectado y utilizado), era decapitada e inmediatamente desollada. Un sacerdote se envolvía en su piel, y un trozo de la piel del muslo era llevado al templo de Cinteotl, el dios del maíz, donde otro personaje se hacía con él una máscara. Durante algunas semanas se le trataba como si fuera una recién parida, porque probablemente el sentido del rito era que Toci, una vez muerta, renacía en su hijo, el maíz seco, en los granos

que iban a servir de alimento durante todo el invierno. Venía después toda una serie de ceremonias: desfilaban los guerreros (porque Toci, como muchas divinidades orientales de la fecundidad, era también diosa de la guerra y de la muerte), se ejecutaban danzas y, al final, el rey, seguido de todo su pueblo, lanzaba contra el personaje que representaba a Toci todo lo que encontraba a mano e inmediatamente se retiraba. Parece ser que Toci se convertía al final en un *caprus emissarius* que cargaba con los pecados de toda la comunidad y se los llevaba consigo al ser expulsada; el personaje que representaba el papel llevaba la piel hasta un castillo de la frontera y allí la colgaba con los brazos abiertos. Allí se llevaba siempre la máscara de Cinteotl (Sahagún, *Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne* [París 1880] 94s; A. Loisy, *Essai sur le sacrifice,* 237-238). En otros pueblos americanos, como, por ejemplo, los pawnees, el cuerpo de la muchacha sacrificada era despedazado y los trozos se enterraban en los campos (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 175s, 210s). Esta costumbre de despedazar el cuerpo y repartirlo por los surcos aparece también en ciertas tribus de África (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 179s).

Pero el ejemplo que mejor se conoce de sacrificio humano agrícola es el que practicaba, hasta mediados del siglo XIX, una tribu dravídica de Bengala, los khonds. El sacrificio se ofrecía a la diosa de la tierra, Tari Pennu o Bera Penu, y la víctima, a la que se llamaba meriah, era o comprada o nacida de padres que a su vez habían servido de víctima. Los sacrificios tenían lugar en fiestas periódicas o en circunstancias excepcionales, pero las víctimas eran siempre voluntarias. Los meriahs vivían bastante felices durante largos años, estando como estaban considerados como seres consagrados; se casaban con otras «víctimas» y recibían como dote una parcela de terreno. Diez o doce días antes del sacrificio se cortaba el pelo de la víctima y la muchedumbre asistía a la ceremonia, ya que el sacrificio, según la creencia de los khonds, se ofrecía en provecho de la humanidad entera. Venía después una orgía indescriptible —cosa que vamos a encontrar en muchas fiestas relacionadas con la agricultura y la fecundidad de la naturaleza— y se conducía al meriah, procesionalmente,

desde el pueblo al lugar del sacrificio, que generalmente era un bosque en el que nunca se hubiera utilizado el hacha. Allí se le consagraba; ungido con manteca derretida y cúrcuma, engalanado con flores, el meriah parecía identificarse con la divinidad: el pueblo se apretujaba en torno suyo para tocarle, y las alabanzas que le dirigían apenas se distinguían de la adoración. La masa bailaba alrededor de la víctima al son de la música, y dirigiéndose a la tierra, exclamaba: «¡Dios, te ofrecemos este sacrificio; concédenos buenas cosechas, buenas estaciones y buena salud!». Después, dirigiéndose a la víctima: «¡Te hemos comprado, no te hemos cogido a la fuerza; ahora te sacrificamos según la costumbre y no cae sobre nosotros por ello ningún pecado!». Las orgías, suspendidas durante la noche, vuelven a empezar a la mañana siguiente y duran hasta el mediodía, en que todo el mundo se congrega de nuevo en torno al meriah para asistir al sacrificio. Había distintas maneras de darle muerte: drogado con opio, se le ataba y se le machacaban los huesos, o bien se le estrangulaba, se le cortaba en pedazos, se le quemaba a fuego lento sobre brasas encendidas, etc. Lo importante es que todos los asistentes y todos los poblados que han enviado un representante a la fiesta reciben una parte del cuerpo sacrificado. El sacerdote reparte cuidadosamente los pedazos, que se envían en el acto a los distintos poblados, donde se los entierra en los campos, con un determinado ritual. El resto, especialmente la cabeza y los huesos, se incineran y sus cenizas se esparcen también sobre la gleba con vistas a asegurar una buena cosecha. Cuando las autoridades británicas prohibieron los sacrificios humanos, los khonds sustituyeron al meriah por determinados animales (macho cabrío, búfalo; cf. Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 245s; *The Golden Bough,* 434s).

132. SACRIFICIO Y REGENERACION

Hay que buscar el sentido de estos sacrificios humanos en la teoría arcaica de la regeneración periódica de las fuerzas sagradas. Está claro que todo rito o escenario dramático que persigue la regeneración de una «fuerza» es, a su vez,

la repetición de un acto primordial de tipo cosmogónico que tuvo lugar *ab initio.* El sacrificio de regeneración es una «repetición» ritual de la creación. El mito cosmogónico implica la muerte ritual (es decir, violenta) de un gigante primordial, de cuyo cuerpo se hicieron los mundos, brotaron las hierbas, etc. Lo que ante todo se vincula a tal sacrificio es el origen de las plantas y de los cereales; hemos visto (§§ 113s) que las hierbas, el trigo, la vid, etc., brotaron de la sangre y de la carne de una criatura mítica sacrificada ritualmente «en los comienzos», «en aquel tiempo». De hecho, el sacrificio de una víctima humana para la regeneración de la fuerza manifestada en la cosecha se propone la repetición del acto de la creación que dio la vida a los granos. *El ritual reproduce la creación;* la fuerza activa de las plantas se regenera por una suspensión del tiempo y un retorno al momento inicial de la plenitud cosmogónica. El cuerpo despedazado de la víctima coincide con el cuerpo del ser mítico primordial que dio vida a los granos por su despedazamiento ritual.

Tal es, por así decirlo, el escenario ideal originario de todo sacrificio humano o animal practicado con intención de fortificar e incrementar la cosecha. El sentido inmediato y más evidente es sencillamente la regeneración de la fuerza sagrada que actúa en la cosecha. La fecundidad es en sí misma una realización y, por tanto, algo en que se agotan todas las posibilidades que hasta entonces eran virtuales. El hombre «primitivo» vive con la constante ansiedad de ver que se agotan las fuerzas útiles que le rodean. El miedo a que el sol se apague definitivamente durante el solsticio de invierno, a que la luna no vuelva a salir, a que la vegetación desaparezca, etc., le ha atormentado durante millares de años. Ante cualquier manifestación del «poder», la misma ansiedad se apodera de él: ese poder es precario, puede agotarse. Su ansiedad se hace particularmente patética ante las manifestaciones periódicas del «poder», como la vegetación, cuyo ritmo tiene momentos de extinción aparente. Y la ansiedad parece agudizarse aún más cuando la disgregación de la «fuerza» parece deberse a una intervención del hombre: recolección de las primicias, cosecha, etc. En estos casos se ofrecen sacrificios llamados «primicias»; el ritual reconcilia al hombre con las

fuerzas activas de los frutos y le otorga la facultad de poder consumirlos sin riesgo. Esos ritos señalan a la vez el comienzo del nuevo año, es decir, de un nuevo período de tiempo «regenerado». Los cafres de Natal y los zulúes celebran después de las fiestas del año nuevo un gran baile en el kraal del rey, en el curso del cual se cuecen toda clase de frutos en un fuego nuevo encendido por los magos en cacharros también nuevos que sólo sirven para esta ceremonia. Sólo después que el rey ha hecho comulgar a todos los asistentes con las primicias cocidas, se inicia la consumición de los frutos como alimento (Frazer, *Spirits of the Corn,* II, 66-68). Entre los indios creek, el ritual de la ofrenda de las primicias coincide con el de purificación y expulsión de todos los males y pecados. Se apagan todos los fuegos y los sacerdotes encienden uno nuevo por frotamiento; todo el mundo se purifica con un ayuno de ocho días, ingiriendo vomitivos, etc. Sólo cuando el año ha sido así «renovado» se concede el permiso de consumir los granos cosechados (Frazer, *Spirits of the Corn,* II, 72-75; cf. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour,* 83s).

En esos rituales de primicias se distinguen varios elementos constitutivos: 1) el peligro que acompaña a la consumición de toda nueva cosecha, ya sea porque se corre el riesgo de agotar la especie vegetal en cuestión, ya sea porque el que la consume se expone a atraerse las represalias de la «fuerza» que reside en los frutos; 2) la necesidad de eliminar este peligro consagrando ritualmente las primicias; 3) mediante la purificación previa («expulsión de los males», tipo *caprus emissarius)* y la regeneración de la comunidad; 4) esta regeneración se efectúa por la «renovación del tiempo», es decir, por el retorno de un tiempo puro, primordial (cada nuevo año es una nueva creación de tiempo; cf. § 153). Hemos visto cómo, entre los aztecas, la expulsión del año viejo, y con él de todos los males y pecados, tiene lugar al mismo tiempo que el sacrificio ofrecido a la diosa del maíz. Su escenario dramático comprende desfiles militares, luchas expresadas en forma mímica, etc., que encontramos también en otras ceremonias agrarias (por ejemplo, en los antiguos rituales osíricos).

133. RITUALES FINALES

Para terminar esta rápida exposición de las ceremonias agrarias debemos recordar algunas costumbres de las que cierran el ciclo: sacrificios celebrados en el momento de llevar la cosecha a la granja, etc. Los finlandeses, al iniciar la recolección, sacrifican el primer cordero nacido en el año. La sangre se derrama sobre la tierra y las entrañas se entregan como «tributo al oso», «al guardián del campo». La carne se asa y se come entre todos, en el campo; sobre los surcos se dejan tres pedazos para el «espíritu de la tierra». Los finlandeses tienen también la costumbre de preparar, al comenzar la recolección, determinados platos, reminiscencia vaga, probablemente, de un antiguo festín ceremonial (Rantasalo, V, 160s). De Estonia nos viene la noticia de que en el campo existe un punto llamado «foso de los sacrificios», en el que se dejaban antaño las primicias de la nueva cosecha (Rantasalo, V, 166). Hemos visto que la recolección ha conservado hasta nuestros días un carácter ritual; las tres primeras gavillas se cortan en silencio; en Estonia, Alemania y Suecia no se recogen las primeras espigas (Rantasalo, V, 168). Esta última costumbre está muy difundida, y las espigas que se dejan como ofrenda van destinadas, según las creencias, «a los caballos de Othin», «a la vaca de la mujer del bosque», «a las ratas», «a las siete hijas de las granjas» (Baviera), a la «joven del bosque», etc. (Rantasalo, V, 186s).

Cuando las carretas con el trigo volvían a las granjas tenían lugar varias ceremonias; por ejemplo, se tiraba por encima del hombro izquierdo un puñado de granos, diciendo: «Estos son para las ratas». El hombro izquierdo indica el sentido funerario de la ofrenda. En Alemania, por cierto, existe la costumbre de moler las primeras briznas de heno que llegan a la granja, diciendo: «¡Es el sustento de los muertos!». En Suecia se lleva a las granjas pan y vino para congraciarse al espíritu de la casa (Rantasalo, V, 191-197). Cuando se va a trillar, se dejan de lado algunas espigas para el espíritu de la era. Los finlandeses dicen que se hace esta ofrenda para que «el trigo crezca también el año próximo» (Rantasalo, V, 201). Otra tradición finlandesa dice que la gavilla que no se trilla perte-

nece al espíritu de la tierra (*maanhaltia*). En otras regiones se cree que el espíritu de la tierra (*talonhaltia*) viene durante la noche de Pascua a trillar las tres gavillas que se dejaron en otoño. Algunos llaman a esas gavillas dejadas como ofrenda «las gavillas de los espíritus». En Suecia, la última no se trilla, sino que se deja en el campo hasta la recolección siguiente «para que el año sea fértil» (Rantasalo, V, 203-206).

Muchas de estas ofrendas tienen indudablemente carácter funerario. Las relaciones entre los muertos y la fertilidad agrícola son bastante importantes y tendremos que volver sobre ellas. Hagamos notar, sin embargo, la perfecta simetría que existe entre las ofrendas hechas al *comenzar* la siembra, la recolección, la trilla o el entrojado. El ciclo se cierra con la fiesta colectiva de la recolección, que tiene lugar en otoño (en las regiones del norte, por San Miguel) y que se compone de un banquete, bailes y sacrificios ofrecidos a los distintos espíritus (Rantasalo, V, 221). Con esta ceremonia se cierra el año agrícola. Los elementos agrarios que figuran en las fiestas del invierno se explican por fusión de los cultos de la fertilidad con cultos funerarios. Bajo la jurisdicción de los muertos que van a proteger la sementera está también la cosecha amontonada en las granjas, sustento de los vivos durante el invierno.

Merece retenerse la similitud entre los rituales agrarios del *comienzo* y del *final*. En ellos se subraya el carácter de ciclo cerrado que tiene el ceremonial agrícola. El «año» se convierte en una unidad cerrada. El tiempo deja de tener la homogeneidad relativa que tenía para las sociedades preagrarias. No está ya sólo fragmentado en estaciones, sino dividido en unidades perfectamente conclusas: el «año viejo» se diferencia claramente del «año nuevo». *La regeneración de la fuerza activa de la vegetación extiende su eficacia a la regeneración de la colectividad humana mediante la renovación del tiempo*. La expulsión del «año viejo» tiene lugar al mismo tiempo que la expulsión de los males y de los pecados de toda la comunidad (§ 152). Esta idea de la regeneración periódica penetra también en otros dominios, por ejemplo, en el de la soberanía. La misma teoría central engendra y hace crecer la esperanza en una regeneración espiritual por iniciación. Por último, en relación

directa con estas creencias de la regeneración cíclica —realizada por el ceremonial agrario— está también un sinnúmero de rituales de «orgía», de reactualización fulgurante del caos primordial, de reintegración a la unidad no diferenciada anterior a la creación.

134. LOS MUERTOS Y LAS SIMIENTES

La agricultura, como técnica profana y como forma de culto, interfiere con el mundo de los muertos en dos planos distintos. El primero es la solidaridad con la tierra; los muertos, como las semillas, se entierran, entran en una dimensión ctónica que sólo a ellos les es accesible. Por otra parte, la agricultura es por excelencia una técnica de la fertilidad, de la vida que se reproduce multiplicándose, y los muertos se sienten especialmente atraídos por ese misterio del renacer, de la palingenesia y de la incesante fecundidad. Semejantes a los granos enterrados en la matriz telúrica, los muertos esperan su vuelta a la vida bajo una nueva forma. Por eso se acercan a los vivos, sobre todo en los momentos que la tensión vital de las colectividades llega al máximo, es decir, en las llamadas fiestas de la fertilidad, cuando las fuerzas genéticas de la naturaleza y del grupo humano son evocadas, desencadenadas, exacerbadas por los ritos, por la opulencia y por la orgía. Las almas de los muertos están sedientas de plétora biológica, de excesos orgánicos, porque ese desbordamiento vital compensa la pobreza de su sustancia y las proyecta en la corriente impetuosa de las virtualidades y de los gérmenes.

El banquete colectivo representa precisamente esta concentración de energía vital; por consiguiente, tanto en las fiestas agrícolas como en las conmemoraciones de los muertos, se impone un banquete, con todos los excesos que implica. Antiguamente, los banquetes se celebraban junto a la tumba misma, para que el muerto pudiera disfrutar del exceso de vitalidad desencadenado junto a él. En la India, la ofrenda por excelencia a los muertos eran las judías, que al mismo tiempo eran consideradas como un afrodisíaco (Meyer, *Trilogie*, I, 123). En China, el lecho conyugal estaba emplazado en el rincón más oscuro de la

vivienda, en el lugar en que se conservaban las semillas, encima de donde estaban enterrados los muertos (Granet, *La Religion des Chinois,* 27s). El vínculo entre los antepasados, las cosechas y la vida erótica es tan estrecho, que los cultos funerarios, agrarios y genéticos se entremezclan a veces hasta fundirse totalmente. En los pueblos nórdicos, «Jul» era la fiesta de los muertos y, a la vez, una exaltación de la fertilidad, de la vida. En esta fiesta se celebraban copiosos festines y con frecuencia se celebraban bodas y se cuidaban las tumbas (H. Rydh, *Seasonal Fertility Rites,* 81s).

Los muertos vuelven en esos días para tomar parte en los ritos de fertilidad de los vivos. En Suecia, las mujeres guardan un trozo del pastel de boda en el cofre de la dote, para que las entierren con él en el momento de su muerte. Asimismo, tanto en los países nórdicos como en China se entierra a las mujeres con su traje de boda (Rydh, *op. cit.,* 92). El «arco de honor» bajo el que pasan los novios el día de la boda es idéntico al que se levanta en el cementerio para recibir al muerto. El árbol de Jul (originario del norte, al que sólo se dejaban las hojas de la copa, «maj») figura tanto en las bodas como en los entierros (Rydh, *op. cit.,* 82). No es necesario mencionar una vez más los matrimonios *post mortem,* reales o simbólicos, sobre los que volveremos en otro lugar y cuyo sentido debe buscarse en el deseo de proporcionar al difunto una condición vital óptima y una plenitud genética.

Si los muertos buscan las condiciones espermáticas y germinativas, no es menos verdad que los vivos necesitan de los muertos para defender sus siembras y proteger sus cosechas. Además, mientras los granos permanecen enterrados, están bajo la jurisdicción de los muertos. La «tierra madre» o la gran diosa de la fertilidad controla por igual el destino de las semillas y el de los muertos. Pero a veces éstos están más próximos al hombre, y el labrador se dirige a ellos para que bendigan y apoyen su trabajo. (El negro es el color de la tierra y de los muertos). Hipócrates dice que los espíritus de los muertos hacen crecer y germinar las semillas, y el autor de los *Geoponica* sabe que los vientos (es decir, las almas de los muertos) dan vida a las plantas y a todas las cosas (cit. por Harrison, *Prolegomena,* 180).

En Arabia es el dueño del campo el que siega la última gavilla, llamada «el viejo», que se entierra en una tumba mientras se pide con oraciones que «el trigo renazca de la muerte a la vida» (Liungman, I, 249). Entre los bambaras, al derramar el agua sobre la cabeza del cadáver, momentos antes de llenar la fosa, se implora: «¡Que los vientos —soplen del norte o del sur, del oeste o del este— nos sean benéficos! ¡Danos lluvia! ¡Concédenos una cosecha abundante!» (T. R. Henry, *Le culte des esprits chez les Bambara:* «Anthropos» 3 [1908] 702-717, esp. 711). Durante la siembra, los finlandeses entierran en el campo huesos de muerto (traídos del cementerio, al que se vuelven a llevar después de la recolección) u objetos que hayan pertenecido a algún difunto. Si no disponen de una cosa ni de otra, cogen simplemente tierra del cementerio o de un cruce de caminos por el que hayan pasado muertos (Rantasalo, III, 8s). En Alemania existe la costumbre de esparcir por el campo, con las semillas, tierra de una tumba reciente o paja sobre la que haya fallecido alguien (Rantasalo, III, 14). La serpiente, animal funerario por excelencia, protege las cosechas. En primavera, al comenzar las siembras, se ofrecen sacrificios a los muertos para proteger y cuidar la cosecha (Rantasalo, III, 114).

135. DIVINIDADES AGRARIAS Y FUNERARIAS

La solidaridad de los muertos con la fertilidad y la agricultura aparece aún más clara al estudiar las fiestas o las divinidades relacionadas con uno de estos dos conjuntos cultuales. La mayoría de las veces, las divinidades de la fertilidad telúrico-vegetal se convierten también en divinidades funerarias. Holika, representada originariamente bajo forma de árbol, se convierte más tarde en divinidad de los muertos y genio de la fecundidad vegetal (Meyer, *Trilogie,* I, 140, 152). Muchos genios de la vegetación y del crecimiento, de estructura y de origen ctónicos, se asimilan, hasta el punto de que se hace difícil reconocerlos, al grupo amorfo de los muertos (Meyer, II, 104). En la Grecia arcaica, los muertos y los cereales se guardaban en vasijas de tierra cocida. A las divinidades del mundo subterráneo

se les ofrecían cirios, igual que a las divinidades de la fertilidad (F. Altheim, *Terra Mater,* 137). A Feronia se la llama *dea agrorum sive inferorum* (Altheim, 107). Durgâ, la gran diosa de la fecundidad en torno a la cual se agrupa un número considerable de cultos locales y, sobre todo, de cultos de la vegetación, se convierte también en la divinidad dueña de los espíritus de los muertos.

Por lo que hace a las fiestas, recordemos únicamente que la antigua conmemoración india de los muertos caía justo en plena siega y era a la vez la fiesta principal de la recolección (Meyer, II, 104). Ya hemos visto que lo mismo ocurría en los países nórdicos. En la antigüedad, el culto de los manes se celebraba con el ceremonial de la vegetación. Las más importantes fiestas agrarias o de la fertilidad han llegado a coincidir con las fiestas conmemorativas de los muertos. Antaño, San Miguel (29 de septiembre) era a la vez la fiesta de los muertos y la fiesta de la siega en todo el norte y el centro de Europa. El culto funerario influye cada vez más en los cultos de la fertilidad, apropiándose ritos, que transforma en ofrendas o en sacrificios ofrecidos a las almas de los antepasados. Los difuntos son «los que moran bajo tierra» y hay que captarse su benevolencia. A ellos van destinados los granos que se tiran por encima del hombro derecho como ofrenda a «la rata». Cuando se les concilia, alimenta y solicita, protegen y multiplican las cosechas. El «viejo» y la «vieja», en los que los campesinos ven una especie de personificación de los «poderes» y de la fertilidad del campo, van acentuando con el tiempo su perfil mítico, bajo la influencia de las creencias funerarias; se apropian la estructura y los atributos de los «antepasados», de los espíritus de los muertos.

Este fenómeno se advierte con especial claridad en las creencias de los pueblos germánicos. Odín, divinidad funeraria, jefe de la «caza furiosa» de las almas que no encuentran descanso, se apropia buena cantidad de ritos del conjunto de los cultos agrarios. En Jul, la fiesta propiamente funeraria de los germanos, que cae en el solsticio de invierno, se trae la última gavilla de la cosecha del año y con ella se hace una efigie de hombre o de mujer, de un gallo, de un macho cabrío o de otro animal (referencias en De Vries, *Odhin,* 21). Es significativo el hecho de que las

formas animales bajo las que se manifiesta el «poder» de la vegetación sean las mismas que representan las almas de los muertos. Llega un momento en la historia de ambos cultos en que ya no puede precisarse si un «espíritu», al manifestarse en forma teriomorfa representa las almas de los que han dejado de existir o es una personificación animal de la fuerza telúrico-vegetal. Esta simbiosis ha dado origen a una infinidad de confusiones, y todavía no han concluido las controversias entre eruditos sobre el carácter agrario o funerario de Odín, sobre el origen de las ceremonias de Jul, etc. En realidad, nos encontramos ante conjuntos rituales y míticos en los que la muerte y el renacimiento se entreveran, se convierten en momentos distintos de una misma realidad transhumana. Las zonas de interferencia de los cultos de la fertilidad y los cultos funerarios son tan numerosas y de tal importancia, que no es de extrañar que, tras la simbiosis y la fusión, se haya llegado a una nueva síntesis religiosa fundada en una valorización más amplia de la existencia del hombre en el cosmos.

Esta síntesis aparece en su forma definitiva durante el segundo milenio en el mundo egeo-asiático y es lo que hizo posible el florecimiento de los misterios. La fusión de los dos cultos se inició en el norte de Europa y en China ya en tiempos prehistóricos (cf., por ejemplo, H. Rydh, *Symbolism in Mortuary Ceramics),* pero es probable que la síntesis definitiva y formulada ya de manera coherente no tuviera lugar hasta más tarde. El hecho es que el solsticio de invierno tiene una importancia mucho más grande en el norte de Europa que en el sur, en el mediterráneo. Jul es la fiesta patética de este momento cósmico decisivo y los muertos acuden a agruparse en torno a los vivos por ser entonces cuando se predice la «resurrección del año» y, por tanto, de la primavera. Las almas de los muertos son atraídas por lo que «comienza», por lo que «se crea»: un nuevo año (que, como todo comienzo, es una repetición simbólica de la creación), una nueva explosión de vida en medio del embotamiento del invierno (banquetes interminables, libaciones y orgías, fiestas de boda), una nueva primavera. Los vivos se reúnen para estimular con sus excesos biológicos la energía del sol, que

declina; sus inquietudes y sus esperanzas están concentradas en la vegetación, en el destino de la próxima cosecha. Los dos destinos, el agrario y el funerario, se entrecruzan y se funden, formando al final una sola modalidad de existencia, la existencia larvada, pregerminativa.

136. SEXUALIDAD Y FECUNDIDAD AGRARIA

También los gérmenes necesitan ayuda, o cuando menos que se les «acompañe» en su proceso de crecimiento. Esta solidaridad entre las formas y los actos de la vida fue uno de los descubrimientos esenciales del hombre arcaico, el cual lo hizo fructificar mágicamente, basándose en la siguiente idea: *lo que se realiza en común da mejores resultados.* La fecundidad de la mujer ejerce influencia sobre la fecundidad del campo, pero a su vez la opulencia de la vegetación ayuda a que la mujer conciba. Los muertos colaboran en lo uno y en lo otro, a la vez que esperan de esas dos fuentes de fertilidad la energía y la sustancia que habrá de reintegrarlos a la corriente vital. Por eso cuando se acerca el momento crítico de la cosecha y la cebada empieza a germinar, los negros ewe del Africa Occidental (Costa de los Esclavos) toman mediante orgías rituales medidas de precaución contra los desastres. Se ofrece al dios pitón un número considerable de muchachas, en calidad de esposas. La hierogamia es consumada en el templo por los representantes del dios, los sacerdotes, y las jóvenes o esposas así consagradas continúan la prostitución sagrada durante algún tiempo en el recinto del santuario. Declaran que se realiza la hierogamia para asegurar la fertilidad de la tierra y de los animales (Frazer, *Adonis,* 65s).

El papel desempeñado por los sacerdotes refleja en un ritual ya muy desarrollado la forma originaria, que consistía simplemente en la unión del mayor número posible de parejas sobre los campos que empezaban a brotar. Así ocurría, por ejemplo, en China, donde los jóvenes de ambos sexos se unían en primavera sobre la tierra, creyendo que contribuían con su gesto a la regeneración cósmica, favoreciendo la germinación universal, atrayendo la lluvia

y abriendo los campos a la fertilidad (Granet, *La religion des Chinois,* 14). En las tradiciones helénicas encontramos también huellas de estos matrimonios entre jóvenes sobre los surcos en que empieza a brotar lo sembrado, cuyo prototipo es la unión de Deméter y Jasón. Los pipiles de América Central pasan las cuatro noches que preceden a la siembra lejos de sus mujeres para tener mayor vigor la noche inmediatamente anterior a la siembra. Algunas parejas deberán unirse en el momento mismo de la siembra. En algunas regiones, en Java, cuando el arroz florece, el marido y la mujer se unen en el campo (Frazer, *The Magic Art,* II, 98s; *The Golden Bough,* 136). Todavía hoy son frecuentes en el norte y en el centro de Europa las bodas consumadas ritualmente en el campo y el árbol sagrado («maj») que figura en las ceremonias de matrimonio y que denuncia el estrecho vínculo que une a la vegetación y el erotismo (cf. referencias en Mannhardt, *Wald- und Feldkulte,* I, 480s). En Ucrania existía la costumbre siguiente: por San Jorge, el sacerdote bendecía la cosecha, y a continuación, parejas jóvenes rodaban sobre los surcos. En Rusia las mujeres hacían rodar sobre el surco al sacerdote mismo, probablemente no sólo para consagrar la cosecha, sino también en una confusa reminiscencia de la hierogamia primordial (Frazer, *op. cit.,* II, 103s; *The Golden Bough,* 136). En otras partes, la hierogamia ha quedado reducida a la danza ceremonial de una pareja adornada con espigas de trigo o al matrimonio alegórico de la «novia del trigo» con el «novio». Estas bodas se celebran con mucho aparato; en Silesia, los novios eran conducidos por todos los vecinos en una carreta nupcial engalanada, desde el campo hasta el pueblo (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 163; *The Golden Bough,* 409).

Recordemos que las costumbres usuales en Europa en el momento de la recolección son análogas a las de primavera, cuando se anuncia la aparición de la vegetación. En ambos conjuntos rituales el «poder» o el «espíritu» está directamente representado por un árbol o una gavilla y por una pareja humana; las dos ceremonias tienen influencia fertilizadora sobre la vegetación, los rebaños y las mujeres (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 164; *The Golden Bough,* 410): es siempre esa constante necesidad que el hombre

arcaico siente de hacer las cosas «en común», de «estar juntos». La pareja que personifica el poder o el genio de la vegetación es a su vez un centro de energía, que puede incrementar las fuerzas del agente al que representa. La fuerza mágica de la vegetación se incrementa por el simple hecho de estar «representada», personificada diríamos, por una pareja joven, rica hasta el máximo en posibilidades —e incluso en realizaciones— eróticas. Esa pareja, el «novio» y la «novia», no es más que un simulacro alegórico de lo que realmente sucedía antaño: la repetición de un gesto primordial, de la hierogamia.

137. FUNCION RITUAL DE LA ORGIA

Generalmente, la orgía corresponde a la hierogamia. A la unión de la pareja divina debe corresponder en la tierra el frenesí genético ilimitado. Junto a las parejas jóvenes que repetían la hierogamia sobre los surcos debían acrecentarse al máximo todas las fuerzas de la colectividad. Cuando los habitantes de Oraon celebran, en el mes de mayo, el matrimonio del dios Sol con la diosa Tierra, el sacerdote se une públicamente a su esposa, y a continuación, se desencadena una orgía indescriptible (Frazer, *Adonis,* 46-48). En algunas islas situadas al oeste de Nueva Guinea y al norte de Australia (Leti, Sarmata, etc.) se celebran estas mismas orgías al iniciarse la época de las lluvias (Frazer, *The Golden Bough,* 136). Lo mejor que pueden hacer los hombres es imitar el ejemplo divino, sobre todo cuando de esa imitación pende la prosperidad del mundo entero y la suerte de la vida vegetal y animal en particular. Los excesos cumplen un papel preciso y provechoso en la economía de lo sagrado. Rompen las barreras que separan al hombre, la sociedad, la naturaleza y los dioses; ayudan a que circule la fuerza, la vida, los gérmenes de un nivel a otro, de una zona de la realidad a todas las demás. Lo que estaba vacío de sustancia, se colma; lo que estaba fragmentado, se reintegra a la unidad; lo que estaba aislado, se funde en la gran matriz universal. La orgía hace circular la energía vital y sagrada. Los momentos de crisis cósmica o de opulencia sirven especialmente

de pretexto para desencadenar orgías. En muchos sitios, en tiempos de sequía, las mujeres corren desnudas por los campos con el fin de despertar la virilidad del cielo y provocar la lluvia. En otras regiones se festejan con orgías las bodas y los nacimientos de gemelos; por ejemplo, entre los baganda de Africa o los habitantes del archipiélago Fidji (cf. Meyer, I, 69, nota 1). Las orgías relacionadas con el drama de la vegetación y especialmente con las ceremonias agrarias tienen una explicación todavía más clara. Hay que reanimar a la tierra, excitar al cielo para que la hierogamia cósmica (lluvia) se realice en condiciones óptimas, para que los cereales crezcan y fructifiquen, para que las mujeres tengan hijos, para que los animales se multipliquen y para que los muertos puedan saciar su vacuidad con fuerza vital.

Los indios kana del Brasil estimulan las fuerzas reproductoras de la tierra, de los animales y de los hombres por una danza fálica que remeda el acto generador; a esta danza sigue una orgía colectiva (referencias en Meyer, I, 71s). Asimismo, pueden descubrirse vestigios de simbolismo fálico en las ceremonias agrarias europeas; por ejemplo, a veces se representa al «viejo» de manera falomorfa, y se da a la última gavilla el nombre de «la ramera»; otras veces se le hace una cabeza negra con labios rojos, que originariamente eran los colores mágico-simbólicos del órgano femenino (Mannhardt, *Mythologische Forschungen,* 19, 339; *Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens,* V, col. 281, 284, 302). Habría que recordar también los excesos que tenían lugar en ciertas fiestas arcaicas de la vegetación; por ejemplo, en los *Floralia* de los romanos (27 de abril), cuando desfilaban por las calles cortejos de jóvenes desnudos, o en los *Lupercalia,* en que unos jóvenes tocaban a las mujeres para hacerlas fecundas, o en la *Holi,* la principal fiesta india de la vegetación, en la que todo era lícito.

La *Holi* ha conservado hasta hace poco tiempo todos los caracteres de una orgía colectiva, desencadenada para exacerbar y elevar al máximo las fuerzas de reproducción y de creación de la naturaleza entera. Se olvida toda decencia, porque se trata de algo mucho más serio que el respeto a unas normas y unas costumbres; se trata de asegurar

la continuidad de la vida. Grupos compactos de hombres y de niños circulan por las callejuelas cantando, gritando y salpicándose con polvo de *holi* y con agua enrojecida, porque el rojo es el color vital y genético por excelencia. Si encuentran una mujer o la entrevén detrás de alguna cortina, la costumbre exige que se le dirijan injurias y las más violentas obscenidades. El valor mágico de las injurias obscenas es bien conocido, y se tenía en cuenta incluso en cultos muy desarrollados (cf. las *Thesmophorias* atenienses, etc.). La libertad sexual es extrema también en las fiestas hindúes de Bali: son lícitas todas las uniones, excepto el incesto (textos puránicos en Meyer, II, 108s). Los hoses del noroeste de la India practican gigantescas orgías durante la recolección y justifican estos excesos diciendo que la tendencia al vicio de los hombres y mujeres está entonces exacerbada y hay que aplacarla para restablecer el equilibrio de la comunidad. Los excesos habituales en las fiestas de la recolección en Europa central y septentrional han sido condenados por muchos concilios; por ejemplo, el de Auxerre, en 590, y otros varios en la Edad Media; pero a pesar de todo se han conservado en algunas regiones hasta nuestros días (cf. referencias en Meyer, II, 113).

138. ORGIA Y REINTEGRACION

Las orgías no son exclusivas de las ceremonias agrarias, aunque conservan siempre coincidencias precisas con los ritos de regeneración (el «año nuevo») y de fecundidad. El sentido metafísico y la función psicológica de la orgía se verán con mayor claridad en otros capítulos de este libro. Pero ya desde ahora podemos observar que existe una perfecta analogía entre el fenómeno agrícola y la mística agraria de un lado y la orgía como modalidad de la vida colectiva de otro. Como las semillas pierden su perfil en la gran fusión subterránea, deshaciéndose y convirtiéndose en *otra* cosa (germinación), así pierde el hombre su individualidad en la orgía, confundiéndose en una sola unidad viva. Se realiza así una confusión patética y definitiva en la que no cabe ya distinguir ni «forma» ni «ley».

Vuelve a experimentarse el estado primordial, preformal, «caótico» (que en el orden cósmico corresponde a la «indiferenciación» caótica anterior a la creación) para promover, por la virtud de la magia imitativa, la fusión de los gérmenes en la misma matriz telúrica. El hombre se reintegra a una unidad biocósmica, aun cuando esa unidad signifique una regresión de la modalidad de *persona* a la de *simiente.* En cierto sentido, la orgía retrotrae al hombre a una condición agraria. La abolición de las normas, de los límites y de las individualidades, la experiencia de todas las posibilidades telúricas y nocturnas, equivale a adquirir la condición de la simiente que se descompone en la tierra y pierde su propia forma para dar origen a una nueva planta.

Entre las funciones que desempeña la orgía en la economía espiritual y psicológica de una colectividad está la de hacer posible y preparar la «renovación», la regeneración de la vida. El despertar de una orgía puede equipararse a la aparición del nuevo brote en el surco: se inicia una vida nueva, y para esa vida, la orgía ha colmado al hombre de sustancia y de ímpetu. Más aún: la orgía, al reactualizar el caos mítico de antes de la creación, hace posible la repetición de dicha creación. El hombre vuelve provisionalmente al estado amorfo, nocturno, de caos para poder renacer con mayor vigor en su forma diurna. La orgía, como la inmersión en el agua (§ 64), anula la creación, pero a la vez la regenera; identificándose con la totalidad no diferenciada, precósmica, el hombre cree volver a sí rehecho y regenerado; en una palabra: hecho «un hombre nuevo». Tanto en la estructura como en la función de la orgía percibimos el mismo deseo de repetir un gesto primordial: el de la creación organizando el caos. En la alternancia vida cotidiana-orgía (Saturnales, Carnaval, etc.) percibimos la misma visión rítmica de la vida, compuesta de actividad y sueño, de nacimiento y muerte, y la misma visión cíclica del cosmos, que nace del caos y vuelve a él por una catástrofe o una *mahâpralaya,* una «gran disolución». Las formas monstruosas son sin duda degradaciones de esta intuición fundamental del ritmo cósmico y de la sed de regeneración y de renovación. Pero no es de estas

formas aberrantes de las que debemos partir para comprender el origen y la función de la orgía. Toda «fiesta» lleva en su estructura la vocación orgiástica.

139. MISTICA AGRARIA Y SOTERIOLOGIA

Es preciso subrayar la estructura soteriológica de la mística agraria incluso en sus formas no orgiásticas. La vida vegetal que se regenera por su desaparición aparente (las semillas enterradas) constituye a la vez un ejemplo y una esperanza; les puede ocurrir lo mismo a los muertos y a las almas de los hombres. Verdad es que el espectáculo de esta regeneración rítmica no le está «dado» al hombre, no se ofrece directamente a su contemplación; pero no por eso deja de ser, en las creencias arcaicas, un hecho producido gracias a los ritos y a las acciones humanas. La regeneración *se obtiene* por gestos mágicos, por la gran diosa, por la presencia de la mujer, por la fuerza del eros y por la colaboración del cosmos entero (la lluvia, el calor, etc.). Más aún, todo esto es posible tan sólo en tanto en cuanto es una repetición del gesto primordial, repetición obtenida por la hierogamia, por la regeneración del tiempo (el «año nuevo») o por la orgía que reactualiza el régimen caótico arquetípico. Nada se obtiene sin esfuerzo, el hombre no puede ganarse la vida más que trabajando, es decir, actuando conforme a las normas: repitiendo los gestos primordiales. Por consiguiente, las esperanzas que el ejemplo de la vegetación hace concebir al hombre de la civilización agrícola están desde un principio orientadas hacia el *gesto,* hacia el *acto.* El hombre puede tener esperanza en la regeneración si procede de una cierta manera, si actúa conforme a ciertos modelos. El acto, el rito, es indispensable. No olvidemos este detalle cuando estudiemos los misterios antiguos, porque no es sólo que hayan conservado vestigios de ceremonias agrarias, sino que no hubieran podido organizarse en religiones iniciáticas si no hubieran tenido detrás de sí una larga prehistoria de mística agraria, es decir, si el espectáculo de la regeneración periódica de la vegetación no hubiera revelado, muchos siglos antes, la solidaridad del hombre y la simiente, la esperanza de una

regeneración obtenida después de la muerte y por la muerte.

Se suele decir que el descubrimiento de la agricultura cambió radicalmente el destino de la humanidad al asegurar al hombre comida abundante y permitir con ello un prodigioso aumento de población. Pero el descubrimiento de la agricultura ha tenido consecuencias decisivas por un motivo completamente distinto. No es el aumento de la población ni la superabundancia de alimento lo que decidió el destino de la humanidad, sino la *teoría* que el hombre elaboró al descubrir la agricultura. Lo que el hombre *vio* en los cereales, lo que *aprendió* en el trato con ellos, lo que *le enseñó* el ejemplo de las semillas que pierden su forma bajo la tierra, ésa ha sido la lección decisiva. La agricultura ha revelado al hombre la unidad fundamental de la vida orgánica; las analogías mujer-campo, acto generador-siembra, etc., y las síntesis mentales más importantes tienen su origen en la revelación de la vida rítmica, de la muerte entendida como regresión, etc. Estas síntesis mentales han sido esenciales para la evolución de la humanidad y sólo han sido posibles después del descubrimiento de la agricultura. En la mística agraria prehistórica está anclada una de las raíces principales del optimismo soteriológico: que el muerto, al igual que la semilla sepultada en la tierra, puede esperar la vuelta a la vida bajo una nueva forma. Pero también la visión melancólica, y a veces escéptica, de la vida tiene su origen en la contemplación del mundo vegetal: el hombre es como la flor de los campos...

La aparición de la obra de W. Mannhardt *Wald- und Feldkulte*, I-II (Berlín 1875-1877, [2]1904-1905), señala una fecha importante en la historia de los cultos de la vegetación y de la agricultura. Es una verdadera mina de documentos folklóricos y etnográficos recogidos, clasificados e interpretados por el sabio alemán en apoyo de su hipótesis acerca de los «demonios de la vegetación». Un volumen con estudios complementarios apareció poco después de su muerte: *Mythologische Forschungen* (Estrasburgo 1884). Sus contemporáneos tardaron en darse cuenta de la importancia de las hipótesis de Mannhardt. Como recuerda J. J. Meyer (en el apéndice de su *Trilogie*, III, 284), el germanista Franz Pfeiffer escribía que el autor de *Wald- und Feldkulte* era un «simple compilador de fichas», y la mayoría de los investigadores ni siquiera se molestó en leerlo. Es muy probable que la teoría de Mannhardt no hubiera llegado nunca a popularizarse sin el sólido refuerzo que ha constituido para ella la obra de sir James Frazer. A la inmensa erudición de Frazer y a su auténtico talento literario se debió ante todo el que la moda de los «demonios de la vegetación» llegara a dominar los estudios etnográficos y la historia de las religiones hasta la primera guerra mundial. Las investigaciones de Mannhardt se impusieron a través de *La rama dorada*. La primera edición del *Golden Bough* se publicó en dos volúmenes, en 1891; la segunda edición, en tres volúmenes, en 1900, y la tercera edición, en doce volúmenes, entre 1911 y 1918 (esta última ha sido reeditada muchas veces y traducida al francés por Pierre Sayn y H. Peyre [P. Geuthner, París 1927-1935]). Una versión abreviada y sin notas apareció en 1924 (trad. española: México 1944, [2]1951). Un tomo complementario, *Aftermath*, se publicó en 1937. Los volúmenes de la serie de *La rama dorada* que más directamente se ocupan de los ritos y mitos de la vegetación y de la agricultura son: *Adonis, Attis, Osiris*, 2 vols. (trad. francesa, 1926, 1934), y *Spirits of the Corn and of the Wild* (trad. francesa: *Esprits del blés et des bois*, 2 vols. [1935]). Recordemos la sentencia de Goldenweiser *(Anthropology* [Londres 1937] 531) acerca de *La rama dorada*: «De muy escaso valor como teoría, indispensable como compilación de materiales sobre la religión primitiva». Cf. también C. W. von Sydow, *The Mannhardtian Theories About the Last Sheaf and the Fertility Demons from a Modern Critical Point of View*: «Folk-Lore» 45 (1934) 295-309.

El problema de lo sagrado en la vegetación y en los rituales agrarios siguió siendo muy discutido mucho tiempo después de la aparición del *Corpus* de Frazer. Nos limitaremos a citar algu-

nas de las publicaciones más importantes: A. V. Rantasalo, *Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen,* 5 vols. (F. F. C., 30, 31, 32, 55, 62; Sortavala-Helsinki 1919-1925), riqueza de materiales, en parte inéditos; J. de Vries, *Contributions to the Study of Othin Especially in his Relation to Agricultural Practices in Modern Popular Lore* (F. F. C., 94; Helsinki 1931); J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation,* 3 vols. (Zurich-Leipzig 1937), que utiliza sobre todo documentos puránicos y gran número de paralelos etnográficos (cf. también la reseña de W. Ruben, en «Anthropos» [1939] 463s); W. Liungman, *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein,* I-II (Helsinki 1937-1938) esp. 103s y 1027s. El interés del trabajo de Liungman está menos en los materiales que maneja (en este aspecto depende casi exclusivamente de la documentación de Frazer) que en la crítica que hace de la hipótesis de Mannhardt-Frazer (continuamente en este punto las críticas de A. Lang, E. Anitschkoff, A. Haberlandt, C. W. von Sydow y otros y en su esfuerzo por trazar la «historia» de la difusión de los ritos y mitos agrarios desde el Oriente arcaico hasta el norte germánico. Añadamos, no obstante, que esta «historia» no siempre nos parece convincente.

Mannhardt *(Wald- und Feldkulte,* 2.ª ed., I, 1-155) establece su hipótesis de la existencia de un «espíritu del árbol» *(Baumseele)* basándose en los siguientes hechos: 1) la tendencia general a comparar el cosmos y el hombre a un árbol; 2) la costumbre de vincular el destino de un hombre a la vida de un árbol; 3) la creencia primitiva de que el árbol no es sólo la morada del «espíritu del bosque» *(Waldgeist),* sino también el lugar en que habitan otros genios, favorables u hostiles, algunos de los cuales (por ejemplo, las hamadríadas) tienen su vida vinculada de manera orgánica a la vida del árbol; 4) la costumbre de castigar a los criminales en árboles. Los «espíritus» individuales de los árboles se funden, según Mannhardt *(ibíd.,* I, 604), en un espíritu colectivo del bosque.

Pero como hace notar Liungman (I, 336), esta «colectivización» o «totalización» de los «espíritus» individuales no se deduce en manera alguna de los hechos. Mannhardt procedía conforme a la corriente racionalista, asociacionista de su época. Reconstruía a su modo por una serie de combinaciones artificiosas el fenómeno que se proponía explicar: el «espíritu del árbol» habría dado origen a un «espíritu del bosque», el cual, a su vez, se habría fundido con el «espíritu del viento» y dado lugar a un «espíritu general de la vegetación». Mannhardt *(ibíd.,* I, 148s) cree poder probar esta nueva síntesis por la presencia en los campos de trigo de ciertos genios forestales como las «don-

cellas verdes», la «Holzfraülein», etc. Pero estas asociaciones de genios silvestres y «espíritus» agrarios son fortuitas y, en definitiva, nada prueban. Por otra parte, la arbitraria reconstrucción del gran espíritu de la vegetación no termina con la coalescencia de los «espíritus» agroforestales. Mannhardt sostiene que el genio vegetal (es decir, la *Baumseele)*, que en tanto que demonio de la vegetación está encarnado en un árbol y se transforma en una personificación de la primavera o del verano, recibe también estos dos nombres *(ibíd.,* I, 155). En realidad, todas estas estructuras míticas corresponden a intuiciones originarias y no se deducen analíticamente unas de otras. Cada una de estas estructuras míticas depende de un ritual específico y éste está justificado por una teoría religiosa general. Liungman *(op. cit.,* I, 341) tiene razón al proponer, en lugar del «demonio de la vegetación» de Mannhardt, una *fuerza* sagrada «especializada» en la vegetación; nosotros diríamos más bien una hierofanía vegetal. Los sacrificios a las divinidades de la vegetación derivaron, según Liungman, de sacrificios realizados con vistas a la regeneración de una fuerza sagrada y, sobre todo, del «sacrificio del hijo» *(ibíd.,* I, 342). Tampoco debemos hacer caso omiso de la crítica que el erudito sueco hace de las hipótesis de Mannhardt y Frazer con respecto a la existencia de un «demonio de la vegetación» de origen específicamente germánico, porque ¿cómo se explica entonces, se pregunta Liungman (p. 346), que los ritos y las creencias relacionadas con ese «demonio» sean más frecuentes en el sur que en el norte de los territorios germánicos? Liungman cree poder derivar las creencias germánicas de un modelo oriental, derivado a su vez de influencias meridionales que se habrían ejercido en la época de las grandes migraciones; pero hay que reconocer que no llega a hacer convincente su teoría.

El investigador sueco cree que el origen de los sacrificios humanos practicados en provecho de la cosecha debe buscarse en Egipto y sobre todo en los rituales preosíricos, cuyas formas más antiguas reconstruye de la manera siguiente: en los tiempos prehistóricos se envolvía a un hombre en un haz de papiro (prototipo de la columna *ded)* y se le decapitaba; el cuerpo se tiraba al agua o se machacaba, o bien se tiraba a un estanque el órgano generador y se enterraba el resto del cuerpo en los campos. Un combate ritual tenía lugar entre dos grupos con ocasión del sacrificio. En una forma más reciente del ritual se identificaba a Osiris, «el Viejo», con el hombre atado al haz, decapitado o lacerado, y a Set, personificación de la sequía, con el que lo mataba o tiraba al agua. Se realizaba la venganza de Osiris sacrificando un animal que representaba a Set (macho cabrío, oca, quizá un cerdo, liebre, etc.). Estas ceremonias tenían

lugar al final de la recolección (mediados de mayo). La crecida de las aguas del Nilo empezaba el 17 de junio; en el plano mítico, Isis buscaba entonces a Osiris. Los hombres se reunían en las márgenes del río y lloraban al dios asesinado. Quizá se celebrara en ese momento el paseo ritual por el Nilo de las barcas iluminadas. A principios de agosto, Isis («la novia del Nilo»), representada por una columna cónica con espigas en lo alto, era simbólicamente fecundada por la destrucción de los diques del Nilo. La diosa concebía a Horus. Luego Tot reunía los pedazos del cuerpo de Osiris: el dios quedaba así recuperado. Se conmemoraba el acontecimiento con los «jardines de Osiris». El arado y la siembra rituales se verificaban al comenzar noviembre y la germinación de los granos revelaba el renacimiento de Osiris.

De estos ritos, más o menos íntegramente reproducidos en la costa de Siria, Mesopotamia, Anatolia y Grecia, habría partido la difusión de todos los escenarios y los ceremoniales agrícolas del mundo entero, tanto en la antigüedad como más tarde, por conducto del cristianismo y del islamismo (W. Liungman, *Euphrat-Rhein,* I, 103s). Los pueblos germánicos y eslavos habrían recibido el ritual agrícola en su contacto con la Europa oriental y balcánica (véase en este mismo sentido O. Gruppe, *Griechische Kulte,* § 26, pp. 181s; *Geschichte der klass. Mythologie,* § 77, p. 190).

La hipótesis de Liungman abre nuevas perspectivas al estudio de las ceremonias y de las creencias agrarias y puede verse confirmada en el área europea y afroasiática, pero difícilmente podrían explicarse con ella los conjuntos americanos. No obstante, debemos recoger del investigador sueco la idea del origen oriental (Egipto, Siria, Mesopotamia) del ceremonial agrícola concebido como un sacrificio de regeneración integrado en un escenario dramático (cf. también A. Moret, *Rituels agraires de l'ancien Orient,* en *Mélanges Capart* [Bruselas 1935] 311-342; A. M. Blackman, *Osiris as the Maker of Corn:* «Studia Aegyptiaca» 1 [1938]; sobre los hechos indios y sobre el simbolismo de la «muerte del trigo», cf. A. Coomaraswamy, *Atmayajnâ: Self-Sacrifice:* «Harvard Journal of Asiatic Studies» 6 [1942] esp. 362-363).

Queda por averiguar si la costumbre casi universal de identificar un animal (cabra, cerdo, caballo, macho cabrío, gato, zorro, gallo, lobo, etc.; J. Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 207-305; A. V. Rantasalo, V, 46s) con la última gavilla, de hacer con las últimas espigas un maniquí que tenga la forma del animal cuyo nombre lleva y que a su vez es una personificación del poder de la recolección y del «espíritu de los cereales», queda por averiguar si estas costumbres y ritos (la muerte simbólica del

animal) pueden derivarse del arquetipo egipcio u oriental. Sabido es que Frazer explica la identificación del «espíritu del trigo» con un animal por la asociación que los primeros labradores habrían establecido entre los animales agazapados entre la cosecha y que huían al ser segada la última gavilla (*Golden Bough,* 447s; *Spirits,* I, 270s) y el poder mágico de la vegetación. Pero el erudito inglés no logra hacernos comprender cómo caballos, bueyes, lobos, etc., habrían podido esconderse en los campos. Asimismo, su hipótesis de que las divinidades de la vegetación del mundo antiguo fueron concebidas en su origen como animales (Dionisos como un macho cabrío o un toro, Atis y Adonis como un cerdo, etc.) no es sino la arbitraria creación de un espíritu racionalista. Liungman, en cambio, cree que esos animales, que con el tiempo llegaron a personificar el «poder» o el «espíritu» de la recolección, no son sino formas tardías —vaciadas en general de su sentido originario— de los animales séticos sacrificados en favor de la cosecha para vengar el asesinato de Osiris perpetrado por Set. El investigador sueco explica así el sacrificio de animales pelirrojos y, en particular, de los toros en Egipto: el pelo rojizo era un atributo de Set y, por consiguiente, los que lo poseían eran identificados con él e inmolados para vengar la muerte de Osiris (*op. cit.,* I, 263). El toro que se sacrificaba en Grecia (en las bufonías, etc.), la forma o los nombres de toro que se dan en Europa a la última gavilla, el buey que se sacrifica y se come en Francia en el momento de la recolección, la laceración o el sacrificio de machos cabríos en el tiempo de la siega, etc., el sacrificio del cerdo (Egipto; en Austria y en Suiza, a la última gavilla se la llama la «cerda»), el dar muerte ritual a perros de pelaje rojizo, a zorros, etc., todo eso derivaría, según Liungman, de la transmisión directa o indirecta del sacrificio de los animales séticos.

No nos parece que los hechos confirmen en todas partes esta hipótesis. El sacrificio del toro y del buey, por ejemplo, está arraigado en la prehistoria mediterránea, donde no puede pensarse en una influencia del escenario osírico. No podemos dudar del sentido cosmogónico de estos sacrificios, y el que se verifiquen en el seno del ceremonial agrario se explica por la simetría mística que siempre se observa entre todo acto creador y la creación arquetípica, la cosmogonía. La fuerza genésica del toro, del macho cabrío, del cerdo explica de manera satisfactoria el sentido del sacrificio dentro del conjunto de las ceremonias agrarias; la energía fertilizadora que se concentra en esos animales es liberada y derramada en los campos. Por este mismo complejo se explica la frecuencia de las orgías o los rituales eróticos en las fiestas agrícolas. Por lo que hace al intento de Liungman de reconstituir el ritual preosírico, creemos que no

explica ni la divinidad de Osiris ni el origen del mito osírico. La diferencia que existe entre el escenario egipcio de la recolección y el drama de Osiris es tan grande como la que existe entre un adulterio y *Anna Karenina* o *Madame Bovary*. El mito, como la novela, es ante todo un acto de creación autónoma del espíritu (cf. § 158).

Para una interpretación distinta de las ceremonias agrarias, cf. A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice* (París 1920) 235s. Westermarck (*L'origine et le développement des idées morales*, trad. francesa, I [1928] 451s) explica el sacrificio de los khonds por el «principio de la sustitución», fórmula cómoda pero superficial que no tiene en cuenta la complejidad del fenómeno. Sobre el meriah, cf. también L. de la Vallée-Poussin, *Indo-européens et Indo-iraniens*... (nueva edición; París 1936) 375-399.

Sobre la influencia de los muertos en la agricultura, cf. J. Frazer, *The Belief in Immortality*, I (Londres 1913) 247s; íd., *La crainte des morts* (trad. francesa) I, 75s, 101, 110s, 170s.

Sobre las relaciones entre las fiestas agrarias y el matrimonio, la sexualidad, etc., cf. además H. K. Haeberlin, *The Idea of Fertilization in the Culture of the Pueblo Indians* (American Anthropological Association, Memoirs, III; 1916) 1s; M. Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* (París 1920) 177s; B. Malinowski, *Coral Gardens and their Magic*, I (Londres 1935), 110s, 119 (pureza sexual y trabajos agrícolas), 219s (magia de la prosperidad). Sobre la analogía campo-mujer, véase Gaster, en «Archiv Orientální» 5 (1933) 119; íd., *A Canaanite Ritual Drama:* «Journal of American Oriental Society» 66, 49-76, esp. 63.

Sobre la mística telúrica y la «mecánica espiritual» que obligan a los adeptos incondicionales del régimen nocturno del espíritu a descomponerse en subterráneos (como ocurre, por ejemplo, con la secta moderna de los «inochentistas» en Rusia y en Rumania), cf. nuestro libro *Mitul Reintegrarii* (Bucarest 1942) 24s.

Sobre rituales obscenos relacionados con la agricultura, cf. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, 142-143; *Wald- und Feldkulte*, I, 424-434; «Revue Hispanique» 56, 265; «Revue des Études Slaves» 3, pág. 86.

Gran riqueza de materiales sobre la fertilización de los campos por carros sagrados en E. Hahn, *Demeter und Baubo* (Lübeck 1896) 30s.

Cf. U. Hahn, *Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht* (Germanistische Abhandlungen de K. Weinhold, cuaderno 3); E. A. Armstrong, *The Ritual of the Plough:* «Folk-Lore» 54 (1943); F. Altheim, *Terra Mater* (Giessen 1931);

H. Rydh, *Seasonal Fertility Rites and the Death Cult in Scandinavia and China:* «Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities» 3 (Estocolmo 1931) 69-98.

Sobre el origen y difusión de las culturas agrícolas europeas, véase P. Laviosa Zambotti, *Le più antiche culture agricole europee* (Milán 1943); íd., *Origini e diffusione della civiltà* (Milán 1947) 175s.

Cf. además las bibliografías de los capítulos *La tierra* y *La vegetación*.

CAPITULO X

EL ESPACIO SAGRADO: TEMPLO, PALACIO, «CENTRO DEL MUNDO»

140. HIEROFANIAS Y REPETICION

Toda cratofanía y toda hierofanía, sin distinción, transfiguran el lugar en que han acontecido: aquel espacio profano pasa a ser un espacio sagrado. Así, para los canaques de Nueva Caledonia «hay entre la maleza innumerables rocas, piedras horadadas, que tienen un sentido especial. Aquel agujero es propicio para buscar la lluvia, este otro es la morada de un tótem, en el de más allá ronda el espíritu vengativo de un hombre asesinado. Todo el paisaje está así animado, sus más pequeños detalles tienen una significación, la naturaleza está cargada de historia humana» (Leenhardt, *Notes d'archéologie néocalédonienne,* 23-24). Más exacto sería dceir que, por efecto de las cratofanías e hierofanías, la naturaleza sufre una transfiguración de la que sale cargada de mitos. Partiendo de las observaciones de A. R. Radcliffe-Brown y de A. P. Elkin, Lévy-Bruhl ha hecho ver acertadamente la estructura hierofánica de los espacios sagrados: «Para estos indígenas el emplazamiento sagrado no se presenta nunca aislado ante el espíritu. Forma siempre parte de un complejo en el que entran también las especies vegetales o animales que en ciertas épocas del año abundan en aquellos parajes, los héroes míticos que allí han vivido, vagado, creado y muchas veces se han incorporado al suelo, las ceremonias que allí se celebran periódicamente y, por último, las emociones que todo este conjunto suscita» *(L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs,* 183).

El elemento cardinal de este complejo es, según Radcliffe-Brown, el «centro local totémico», y en la mayoría de los casos se ve que existe un vínculo directo (una «participación», diríamos, para emplear el vocabulario de Lévy-Bruhl) entre los centros totémicos y ciertas figuras míticas que vivieron en el origen de los tiempos y crearon entonces los centros totémicos. Ahí, en esos espacios hierofáni-

cos, tuvieron lugar las revelaciones primordiales; en ellos fue iniciado el hombre en la manera de alimentarse, de asegurar la continuidad de las reservas alimenticias. Por consiguiente, todos los rituales de alimentación celebrados dentro de los límites del área sagrada, del centro totémico, no son sino imitación y reproducción de gestos efectuados *in illo tempore* por seres míticos. «Así es como los héroes de antaño (del período mítico, *bugari*) sacaban de sus guaridas a los bandicoots, opossum, peces y abejas» (A. P. Elkin, citado por Lévy-Bruhl, *op. cit.*, 186).

De hecho, la noción de espacio sagrado implica la idea de repetición de la hierofanía primordial que consagró aquel espacio transfigurándolo, singularizándolo; en una palabra: aislándolo del espacio profano circundante. Veremos en el capítulo siguiente que la noción de tiempo sagrado se apoya en una idea análoga de repetición, en la que están fundados tanto los innumerables sistemas rituales como las esperanzas en general del hombre religioso concernientes a su salvación personal. La validez del espacio sagrado le viene dada por la persistencia de la hierofanía que lo consagró. Por eso una tribu de Bolivia, cuando siente la necesidad de renovar su energía y su vitalidad, vuelve al lugar que considera como cuna de sus antepasados (Lévy-Bruhl, 188-189). Es decir, que la hierofanía no sólo ha santificado una determinada zona de espacio profano homogéneo, sino que además asegura la persistencia de esa sacralidad en el futuro. *Ahí*, en *esa* misma área, se repite la hierofanía. El lugar queda así convertido en una especie de fuente inagotable de fuerza y de sacralidad que permite al hombre, sólo con que penetre en ella, participar de esa fuerza y comulgar en esa sacralidad. Esta intuición elemental del lugar convertido por una hierofanía en «centro» permanente de sacralidad rige y explica todo un conjunto de sistemas, muchas veces complicados e intrincados. Pero por variados que sean los espacios sagrados y por distinta que sea su elaboración, todos presentan un rasgo común: hay siempre un área definida que, bajo formas muy variadas, hace posible la comunión con la sacralidad.

La persistencia de los espacios sagrados se explica por la continuidad de las hierofanías. Los australianos, por ejemplo, al mantener sus emplazamientos sagrados tradi-

cionales, no piensan en ninguna presión de orden económico, puesto que, como hace notar Elkin, desde el momento en que están al servicio de los blancos, su alimentación y su economía entera dependen de éstos (Lévy-Bruhl, 186-187). Lo que piden a esos emplazamientos es que los mantengan en solidaridad mística con el lugar y con los antepasados fundadores de la civilización del clan. El australiano siente la necesidad de mantenerse en contacto con los espacios hierofánicos, necesidad que es de esencia religiosa: seguir estando en comunicación directa con un «centro» productor de sacralidad. Y así ocurre que es muy difícil despojar a esos centros de sus prerrogativas y que el centro va pasando, como una herencia, de un pueblo a otro, de una religión a otra. Las rocas, las fuentes, las grutas, los bosques, venerados en la protohistoria, siguen siendo considerados como sagrados, desde distintas formas, por los pueblos cristianos de hoy. Un observador superficial se expone a tomar por «superstición» este aspecto de la religiosidad popular y a ver en él la prueba de que toda vida religiosa colectiva está en buena medida constituida por lo que ha heredado de la prehistoria. En realidad, la continuidad de los lugares sagrados demuestra la autonomía de las hierofanías; lo sagrado se manifiesta conforme a las leyes de su dialéctica propia y esta manifestación se impone al hombre *desde fuera.* Suponer que es el hombre el que «elige» los lugares sagrados equivale a hacer inexplicable la continuidad de los espacios sagrados.

141. CONSAGRACION DEL ESPACIO

De hecho, el hombre no «elige» nunca el lugar; se limita a «descubrirlo» (Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion,* 375); es decir, el espacio sagrado se le revela bajo una u otra especie. La «revelación» no se produce necesariamente por formas hierofánicas directas (*este* lugar, *esta* fuente, *este* árbol, etc.); a veces se obtiene mediante una técnica tradicional, fruto de un sistema cosmológico en el que está basada. Uno de estos procedimientos para «descubrir» los emplazamientos es la *orientatio.*

Evidentemente, como veremos en seguida, no son sólo

los santuarios los que exigen la consagración de un espacio. También la construcción de una casa implica una transfiguración análoga del espacio profano. Pero siempre el lugar es indicado por algo *distinto,* ya sea una hierofanía fulgurante, ya los principios cosmológicos en que se fundan la orientación y la geomancia, o sencillamente por un «signo» cargado de una hierofanía, generalmente un animal. Sartori ha reunido abundante documentación *(Über d. Bauopfer,* 4, nota) sobre la validez conferida por signos animales al área en que va a establecerse el hombre. La presencia o ausencia de hormigas, ratones, etc., es considerada como un signo hierofánico decisivo. A veces, se suelta un animal doméstico, un toro, por ejemplo, y al cabo de algunos días se le busca y se le sacrifica allí donde se le ha encontrado; en ese preciso lugar se levanta la ciudad.

«Todos los santuarios están consagrados por una teofanía», escribía Robertson Smith *(Lectures,* 436). Pero su observación no se limita a los santuarios; se aplica también a las moradas de los eremitas y de los santos y a toda habitación humana en general. «Dice la leyenda que el morabito que fundó El-Hemel a fines del siglo XVI se detuvo a pernoctar junto a la fuente y clavó un bastón en tierra. A la mañana siguiente, al querer cogerlo para seguir su camino, se encontró con que le habían salido raíces y tenía algunos brotes. Vio en ello un indicio de la voluntad de Dios y fijó en aquel lugar su residencia» (René Basset, cit. por Saintyves, *Essais de folklore biblique* [París 1923] 105). A su vez, los lugares en que han vivido santos, en que han orado o han sido enterrados, quedan santificados, y se les separa del espacio profano circundante mediante un vallado o una cerca de piedras amontonadas (cf. ejemplos marroquíes en Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane,* 122). Ya encontramos (§ 75) estas mismas pilas de piedras en el lugar en que había muerto un hombre de muerte violenta (por rayo, mordedura de serpiente, etc.), porque la «muerte violenta» adquiere en estos casos valor de cratofanía o de hierofanía.

El vallado, el muro o la cerca de piedras se cuentan entre las estructuras arquitectónicas de santuario más antiguas que se conocen. Aparecen ya en las civilizaciones

protoindias (por ejemplo, en Mohenjo Daro; cf. § 97) y egeas (cf. las reproducciones de anillos minoico-micénicos en Axel W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times* [Berkeley 1942] n.os 6, 7, 15, 16, etc.). El cerco no sólo implica y significa la presencia continuada en su interior de una cratofanía o de una hierofanía, sino que tiene por objeto además preservar al profano del peligro al que se expondría penetrando en él por inadvertencia. Lo sagrado es siempre peligroso para quien entra en contacto con ello sin estar preparado, sin haber pasado por los «movimientos de acercamiento» que todo acto de religión requiere. «No te acerques, dice el Señor a Moisés; quítate las sandalias de los pies, porque el lugar que pisas es una tierra santa» (Ex 3,5). De ahí los innumerables ritos y prescripciones relativas a la entrada en el templo (descalzarse, etc.) tan frecuentes entre los semitas y entre los demás pueblos mediterráneos (Ch. Picard, *Éphèse et Claros,* 271, n. 3). La importancia ritual del umbral del templo o de la casa (cf., por ejemplo, Frazer, *Folklore in the Old Testament,* III, 1-18), cualesquiera que sean las diversas valorizaciones e interpretaciones que se le hayan dado en el curso de los tiempos, se explica asimismo por la función separadora —tal como acabamos de definirla— que los límites tienen.

Lo mismo ocurre con las murallas de la ciudad: antes que construcciones militares, son defensas mágicas, puesto que preservan, en medio de un espacio «caótico», poblado de demonios y de larvas (cf. *infra),* un lugar acotado, un espacio organizado, «cosmificado», es decir, provisto de un «centro». Así se explica que en los momentos críticos (sitio, epidemias, etc.) la población entera se congregue para rodear en procesión las murallas de la ciudad y reforzar así su calidad de límite y de fortificación mágico-religiosa. Esta procesión alrededor de la ciudad, con todo su aparato de reliquias, cirios, etc., adopta a veces simplemente una forma mágico-simbólica: se ofrece al santo patrón de la villa un cirio de la misma longitud que el perímetro de las murallas. Todas estas prácticas defensivas tuvieron gran difusión durante la Edad Media (cf. Saintyves, *Essai de folklore biblique,* 189s). Pero aparecen también en otras épocas y en otros medios. En el norte de la

India, por ejemplo, en tiempo de epidemia, se describe un círculo alrededor del pueblo para impedir que entren los demonios de la enfermedad (W. Crooke, *Popular Religion in N. India,* I, 103-142). El «círculo mágico», que tanto favor ha alcanzado en los rituales mágico-religiosos, tiene por objeto ante todo deslindar dos espacios heterogéneos.

142. «CONSTRUCCION» DEL ESPACIO SAGRADO

Los espacios sagrados por excelencia —altares, santuarios— se «construyen», ciertamente, con arreglo a las prescripciones de los cánones tradicionales. Pero esta «construcción» se funda en última instancia en una revelación primordial que, *in illo tempore,* reveló al hombre el arquetipo del espacio sagrado, arquetipo que luego se copió y repitió hasta el infinito en la erección de cada nuevo altar, templo, santuario, etc. Ejemplos de esta «construcción» de un espacio sagrado siguiendo un modelo arquetípico existen en todas partes. Nos limitaremos a algunos ejemplos sacados del mundo oriental. Citemos el *maga* iranio. Discrepando de las antiguas interpretaciones de este término (Geldner lo traducía por «Bund, Geheimbund»), Nyberg lo pone en relación con el *maya* del *Vidêvdât,* 9, 1-33, que designa el acto de purificación realizado en un espacio consagrado de nueve fosas y ve en él el lugar sagrado en el que es abolida la impureza y en el que se hace posible la unión del cielo y la tierra *(Yasna,* 53). En esta zona bien delimitada es donde tiene lugar la experiencia del grupo que Nyberg llama «la comunidad gáthica» *(Die Religionen des Alten Iran,* 147s).

En este aspecto, la erección del altar sacrificial védico es todavía más instructiva. La consagración del espacio se desarrolla conforme a un doble simbolismo. Por un lado, la construcción del altar es concebida como una creación del mundo (por ejemplo, *Çatapatha Brâhmana,* VI, 5, 1s). El agua en que se ha amasado la arcilla se asimila al agua primordial; la arcilla empleada para los cimientos del altar, a la tierra; las paredes laterales, a la atmósfera, y así sucesivamente *(ibíd.,* I, 9, 2, 29, etc.). Por otro lado, la construcción del altar equivale a una integración simbólica del

tiempo, a su «materialización en el cuerpo mismo del altar». «El altar del fuego es el año... Las noches son las piedras de su cerca, y son 360 porque hay 360 noches en el año; los días son los ladrillos, *yajusmatî*, y de éstos hay 360, como 360 días hay en el año» (*ibíd.*, X, 5, 4, 10). El altar se convierte, pues, en un microcosmos que existe en un espacio y en un tiempo místicos, cualitativamente distintos del espacio y el tiempo profanos. Cuando decimos construcción de un altar estamos diciendo repetición de la cosmogonía. Veremos en seguida el sentido profundo que esta repetición tiene (§§ 151s).

El mismo alcance cosmogónico tiene la construcción del *mandala* tal como la practican las escuelas tántricas. El vocablo significa «círculo»; las traducciones tibetanas lo vierten unas veces por «centro» y otras por «lo que rodea». Consiste en una serie de círculos, concéntricos o no, inscritos en un cuadrado. Dentro de este diagrama, dibujado en el suelo con un hilo de color o con líneas de harina de arroz coloreada, se configuran las imágenes de las distintas divinidades tántricas. El *mandala* es a la vez una *imago mundi* y un panteón simbólico. La iniciación consiste esencialmente en que el neófito penetre en las distintas zonas o niveles del *mandala*. El rito puede ser considerado tanto como equivalente del *pradakshina* (el conocido ceremonial de rodear un templo o un monumento sagrado, *stûpa*) como de la iniciación por la entrada ritual en un laberinto. La asimilación del templo al *mandala* es evidente en el caso de Barabudur (P. Mus, *Barabudur,* I, 320) y de los templos indotibetanos construidos bajo la influencia de las doctrinas tántricas (cf. G. Tucci, *Indo-Tibetica,* III-IV). Todas estas construcciones sagradas representan simbólicamente el universo entero: sus pisos o terrazas son identificados a los «cielos» o niveles cósmicos. En cierto sentido, todas ellas reproducen el monte cósmico, es decir, que se las considera edificadas en el «centro del mundo». Este simbolismo del centro, como veremos más adelante, va implicado tanto en la construcción de las ciudades como en la de las casas; en efecto, «centro» es todo espacio consagrado, es decir, todo espacio en el cual pueden tener lugar las hierofanías y las teofanías y en el que puede darse una ruptura de nivel entre el cielo y la tierra.

Todo nuevo lugar en el que el hombre se establece es, en cierto sentido, una reconstrucción del mundo (§ 151). Para poder *durar*, para ser *reales*, la nueva morada o la nueva ciudad tienen que ser proyectadas mediante el ritual de la construcción en el «centro del universo». Según muchas tradiciones, la creación del mundo se inició en un centro, y por esta razón la construcción de la ciudad tiene que desarrollarse también alrededor de un centro. Rómulo, después de haber abierto una zanja profunda *(fossa)*, de haberla llenado de frutos y recubrirla de tierra, y después de levantar sobre ella un altar *(ara)*, traza con el arado la muralla («designat moenia sulco»: Ovidio, *Fastos*, IV, 821-825). La zanja era un *mundus*, y como hace notar Plutarco *(Romulus*, 12), «se ha dado a esta zanja, como al universo mismo, el nombre de mundo *(mundus)*». Ese *mundus* era el punto de intersección de los tres niveles cósmicos (Macrobio, *Sat.*, I, 16, 18). Es probable que el modelo primitivo de Roma haya sido un cuadrado inscrito en un círculo; así invita a suponerlo la enorme difusión de las tradiciones gemelas del círculo y del cuadrado (cf. A. H. Allcroft, *The Circle and the Cross* [Londres 1927]).

Por otro lado, no debe engañarnos la significación ctónica de los monumentos circulares griegos *(bothros, tholos, thymele*, etc.), tan enérgicamente subrayada por las recientes investigaciones de F. Robert *(Thymélé* [París 1939]). Falta saber si esta significación exclusiva no es, en realidad, el resultado de una «especialización» egea, porque todos los monumentos sagrados, incluso los funerarios (cf. la *stûpa* india), tienen de ordinario un sentido cosmológico más vasto: el de ser punto de intersección de todos los niveles cósmicos, es decir, el de ser un «centro». Africa nos ofrece en este punto un ejemplo interesante, en el que el factor ctónico no enmascara la inspiración cosmogónica. Es el ceremonial de fundación de las ciudades entre los manda, descrito por Frobenius *(Monumenta Africana*, VI [Francfort 1929] 119-124; *Histoire de la civilisation africaine*, 155) y que Jeanmaire *(Couroï et Courètes* [1939] 166s) y Kerényi (C. G. Jung-K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie* [1941] 30s) comparan, con razón, al ceremonial de la fundación de Roma. Este ritual africano, que

comporta elementos ctónico-agrarios (sacrificio del toro y erección de un altar falomorfo sobre el órgano generador de aquél), se apoya, no obstante, en una concepción cosmogónica. La fundación de la nueva ciudad repite la creación del mundo; en efecto, una vez valorizado ritualmente el lugar, se levanta una cerca circular o cuadrada con cuatro puertas, que corresponden a los cuatro puntos cardinales. Las ciudades, pues, como hacía notar Usener *(Götternamen,* 190s), están, como el cosmos, divididas en cuatro; dicho de otro modo: son copia del universo.

143. EL «CENTRO DEL MUNDO»

El simbolismo del «centro» y sus implicaciones cosmológicas han constituido el objeto de diversos trabajos nuestros anteriores *(Cosmologie si alchimie babiloniana* [1936], *Comentarii la legenda Mesterului Manole* [1943], *Le Mythe de l'Éternel Retour).* Nos limitaremos, pues, aquí a recordar algunos ejemplos. Vistos los hechos globalmente, se puede decir que el simbolismo en cuestión se articula en tres conjuntos solidarios y complementarios: 1) en el centro del mundo está la «montaña sagrada», el punto en que se unen el cielo y la tierra; 2) todo templo o palacio, y por extensión, toda ciudad sagrada y toda residencia real son asimilados a una «montaña sagrada» y se convierten así en «centros»; 3) a su vez, el templo o la ciudad sagrada, por ser el lugar por el que pasa el *axis mundi,* son considerados como el punto de unión del cielo, la tierra y el infierno.

Así, en las creencias indias, el monte Meru se eleva en el centro del mundo y sobre él brilla la estrella polar. Los pueblos uralo-altaicos, iranios y germánicos comparten esta concepción (cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour);* aparece incluso en pueblos «primitivos», como los pigmeos de Malaca (Schebesta, *Les Pygmées,* 156), y probablemente en el simbolismo de los monumentos prehistóricos (W. Gaerte, *Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischen Zeit).* En Mesopotamia, un monte central (la «montaña del país») une el cielo y la tierra (A. Jeremias, *Handbuch d. altorientalischen Geisteskultur,* 130). Es muy posible que Tabor, el nombre del monte de Palestina, sea *tabbûr* y

signifique «ombligo», *omphalos* (E. Burrows, *Some Cosmological Patterns,* 51); al monte Garizim se le llamaba «ombligo de la tierra» *(tabbûr eres;* Jue 9,37). Palestina no se inundó en el diluvio gracias a su condición de lugar alto; en efecto, está cerca de la cumbre de la montaña cósmica (Wensinck, *Navel of the Earth,* 15). Para los cristianos, el Gólgota estaba en el centro del mundo; era a la vez la cúspide de la montaña cósmica y el lugar en que había sido creado y enterrado Adán. De suerte que la sangre del Salvador había bañado el cráneo de Adán, enterrado precisamente al pie de la cruz, y lo había rescatado (referencias en *Cosmologie si alchimie babiloniana,* 35).

Respecto a la asimilación de los templos y de las ciudades a la montaña cósmica, la terminología mesopotámica es clara: los templos se llaman el «monte casa», la «casa del monte de todos los países», el «monte de las tempestades», el «vínculo entre cielo y tierra», etc. (cf. Th. Dombart, *Der Sakralturm,* I, 34). Un cilindro de la época de Gudea dice que «la habitación (del dios) que él (el rey) ha construido era semejante al monte cósmico» (Albright, *The Mouth of the Rivers,* 173). Toda ciudad oriental estaba situada en el centro del mundo. Babilonia era una Bâb-ilâni, una «puerta de los dioses», porque por ella bajaban los dioses a la tierra. La *ziqqurat* mesopotámica era propiamente hablando una montaña cósmica (cf. § 31). El templo de Barabudur es también una imagen del cosmos y está construido en forma de montaña (P. Mus, *Barabudur,* I, 356). Al subir por él, el peregrino se va acercando al centro del mundo, y al llegar a la terraza superior realiza una ruptura de nivel, trascendiendo el espacio profano, heterogéneo, y penetrando en una «tierra pura».

Las ciudades y los lugares santos son asimilados a las cúspides de las montañas cósmicas. Por eso ni Jerusalén ni Sión fueron anegadas por el diluvio. Por otra parte, según la tradición islámica, el lugar más alto de la tierra es la Ka'aba, porque la estrella polar indica que está situada frente al centro del cielo (texto de *Kisâ'i,* cit. por Wensinck, 15). En la capital del soberano perfecto chino, el gnomon no debe dar sombra ninguna en la fecha del solsticio de verano al mediodía, porque la capital está en el centro del universo, junto al árbol milagroso «madero

erguido» *(Kienmou),* en el punto en que se entrecruzan las tres zonas cósmicas: cielo, tierra e infierno (cf. M. Granet, *La pensée chinoise,* 324).

En efecto, por el hecho de estar situados en el centro del cosmos, el templo o la ciudad sagrada son siempre el punto en que se unen las tres regiones cósmicas. *Dur-an-ki,* «vínculo entre el cielo y la tierra», era el nombre de los santuarios de Nippur, de Larsa y seguramente de Sippar (Burrows, 46s). Babilonia tenía una infinidad de nombres, entre ellos «casa de la base del cielo y de la tierra», «vínculo entre el cielo y la tierra» (Jeremias, *Handbuch,* 113). Pero, sobre todo, era en Babilonia donde se establecía la unión entre la tierra y las regiones inferiores, porque la ciudad estaba construida sobre *bâb-apsî,* la «puerta de Apsu» (Burrows, 50), y *apsu* designaba las aguas del caos antes de la creación. Esta misma tradición aparece también entre los hebreos. La roca de Jerusalén se hundía en las aguas subterráneas *(tehôm).* En la Mišná se dice que el templo está justo encima del *tehôm* (el equivalente hebreo del *apsu).* Y así como en Babilonia estaba la «puerta de *apsu*», la roca del templo de Jerusalén encerraba la «boca del *tehôm*» (textos en Burrows, 55). Concepciones similares aparecen en el mundo romano. «Cuando el *mundus* está abierto, puede decirse que está abierta la puerta de las tristes divinidades infernales», dice Varron (cit. por Macrobio, *Sat.,* I, 16, 18). También el templo itálico era la zona de intersección del mundo superior (divino), del terrestre y del subterráneo.

Hacíamos notar ya (§ 81) que el *omphalos* era considerado como el «ombligo de la tierra», es decir, como el «centro del universo». Las valencias ctónico-funerarias del *omphalos* no eliminan *a priori* todo posible valor cosmológico. El simbolismo del «centro» abarca muchas nociones: la de punto de intersección de los niveles cósmicos (canal de unión entre el infierno y la tierra; cf. el *bethel* de Jacob, §§ 79s), la de espacio hierofánico y en su virtud *real,* la de espacio «creacional» por excelencia, único en el que *puede* comenzar la creación. Así, vemos en varias tradiciones que la creación se inicia en un «centro», porque allí se encuentra la fuente de toda realidad y, por tanto, de la *energía* de la *vida.* A veces, incluso se diría que los

términos con que las tradiciones cosmológicas expresan el simbolismo del centro, están tomados de la embriología: «El Santísimo ha creado el mundo como un embrión. Al igual que el embrión crece a partir del ombligo, así Dios comenzó a crear el mundo por el ombligo, y desde él se extendió en todas direcciones» (textos citados por Wensinck, 19). *Yoma* afirma: «El mundo ha sido creado empezando por Sión» (Wensinck, 16). También en el *Rig Veda* (por ejemplo, X, 149) está concebido el universo como extendiéndose a partir de un punto central (cf. el comentario de Kirfel, *Kosmographie,* 18).

La tradición búdica nos ofrece una concepción idéntica: la creación parte de una cúspide, es decir, de un punto que es a la vez central y trascendente. En cuanto nace, el Bodhisattva planta sus pies en el suelo, se vuelve hacia el norte y da siete zancadas, llega al polo y exclama: «Aquí estoy yo, en la punta del mundo *(aggo'ham asmi lokassa);* yo, el primogénito del mundo *(jettho'ham asmi lokassa)*» *(Majjhimanikâya,* III, 123). En efecto, al alcanzar la cúspide cósmica, Buda se convierte en *contemporáneo del comienzo del mundo.* Mágicamente (por el hecho mismo de haberse insertado en el «centro» del que ha salido el universo entero), Buda ha abolido el tiempo y la creación y se encuentra en el instante atemporal que precede a la cosmogonía (P. Mus, *La notion du temps réversible;* Eliade, *Sapta padâni kramati).* Como vamos a ver en seguida, la abolición del tiempo profano y la inserción en el *illo tempore* mítico de la cosmogonía están implicadas en toda «construcción» y en todo contacto con un «centro».

Dado que la creación del mundo comienza en un centro, la del hombre no podía tener lugar más que en ese mismo punto, *real* y *vivo* en grado máximo. Según la tradición mesopotámica, el hombre ha sido hecho en el «ombligo de la tierra» en UZU (carne) SAR (vínculo) KI (lugar, tierra), allí donde se encuentra también *Dur-an-ki,* la «unión entre el cielo y la tierra» (textos en Burrows, 49). Ormuz crea el buey primordial, Evagdâth, y al hombre primordial, Gayomard, en el centro del mundo (textos en Christensen, *Le premier homme et le premier roi,* I, 22s). El paraíso en que Adán fue creado del limo se encuentra, claro está, en el centro del cosmos. El paraíso era el «om-

bligo de la tierra», y según una tradición siria, estaba situado «en lo alto de una montaña más alta que todas las demás» (Wensinck, 14). Según el libro sirio *La cueva de los tesoros,* Adán fue creado en el centro de la tierra, en el mismo sitio en que iba a ser clavada más tarde la cruz de Jesús *(The Book of the Cave of Treasures,* trad. de Wallis Budge [Londres 1927] 53). El judaísmo ha conservado las mismas tradiciones (cf. O. Dähnhardt, *Natursagen,* I, 112). La apocalíptica judía y los *midrashîm* precisan que Adán fue hecho en Jerusalén (textos en Burrows, 57); Adán, inhumado en el mismo lugar en que había sido creado, es decir, en el centro del mundo, en el Gólgota, será directamente rescatado —como vimos con anterioridad— por la sangre del Salvador.

144. MODELOS COSMICOS Y RITOS DE CONSTRUCCION

La cosmogonía es el modelo tipo de todas las construcciones. Cada ciudad, cada nueva casa construida, significa imitar una vez más y en cierto sentido repetir la creación del mundo. En efecto, toda ciudad, toda morada se encuentra en el «centro del universo»; por eso ha habido que abolir, para construirla, el espacio y el tiempo profanos e instaurar el espacio y el tiempo sagrados (cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour).* Así como la ciudad es siempre una *imago mundi,* la casa es un microcosmos. El umbral separa los dos espacios; el hogar es asimilado al centro del mundo. El poste central de la habitación de los pueblos primitivos *(Urkultur* de la escuela de Graebner-Schmidt) árticos y norteamericanos (samoyedos, ainu, californianos del norte y del centro, algonquinos) es asimilado al eje cósmico. Cuando cambia la forma de la habitación (por ejemplo, entre los pastores-ganaderos de Asia Central) y la casa es sustituida por la yurta, la función mítico-religiosa del poste central pasa a ser desempeñada por la abertura superior, que sirve para que salga el humo. En el momento del sacrificio, se mete en la yurta un árbol cuya copa sobresale por dicha abertura (referencias en Eliade, *Le chamanisme,* 117s y *passim).* El árbol sacrificial simboliza con sus siete ramas las siete esferas celestes. Así, por un lado,

la casa es homóloga al universo, y por otro, es considerada como sita en el «centro» del mundo, porque la abertura de salida del humo está frente a la estrella polar. Todo habitáculo se ve transformado, por la paradoja de la consagración del espacio y por el rito de la construcción, en un «centro». De suerte que todas las casas —como todos los templos, palacios y ciudades— están situadas en un mismo punto común, en el centro del universo. Se trata, como podemos comprender, de un espacio trascendente, de estructura completamente distinta al espacio profano, compatible con los muchos e incluso infinitos «centros».

En la India, al iniciar la construcción de la casa, el astrólogo determina cuál es la primera piedra que se ha de colocar sobre la cabeza de la serpiente, que sostiene el mundo. El maestro de obras clava una estaca en el lugar señalado, para «*fijar*» bien la cabeza de la serpiente ctónica y evitar los temblores de tierra (referencias en Eliade, *Comentarii,* 72s). No sólo la construcción de la casa se sitúa en el centro del mundo, sino que además repite, en cierto sentido, la cosmogonía. Sabido es, en efecto, que son innumerables las mitologías en las que los mundos se han formado de la fragmentación de un monstruo primordial, muchas veces ofidiforme. De la misma manera que todo habitáculo está mágicamente en el «centro del mundo», así también su construcción se inserta en el *mismo momento* auroral de la creación de los mundos (§§ 152s). El tiempo mítico, como el espacio sagrado, se *repite* hasta el infinito con cada nueva obra del hombre.

145. SIMBOLISMO DEL «CENTRO»

Son innumerables los mitos y las leyendas en que intervienen un árbol cósmico que simboliza el universo (sus siete ramas corresponden a los siete cielos), un árbol o una columna central que sostiene el mundo, un árbol de la vida o un árbol milagroso que confiere la inmortalidad a los que comen sus frutos, etc. (cf. §§ 97s). Todos estos mitos y leyendas envuelven la teoría del «centro», en el sentido de que en el árbol está incorporada la realidad absoluta, la fuente de la vida y de la sacralidad, y, por consiguiente,

el árbol se encuentra en el centro del mundo. Tanto si se trata de un árbol cósmico como de un árbol de la vida inmortal o del conocimiento del bien y del mal, el camino que a él lleva es un «camino difícil», sembrado de obstáculos: el árbol está en regiones inaccesibles y guardado por monstruos (§ 108). No puede llegar hasta él el primero que se presente, ni puede cualquiera, una vez llegado, salir victorioso del duelo que habrá de librar con el monstruo que lo guarda. Compete a los «héroes» vencer todos estos obstáculos y dar muerte al monstruo que defiende los parajes en que se encuentra el árbol o la hierba de inmortalidad, las manzanas de oro, el vellocino de oro, etc. Como hemos podido comprobar repetidas veces en capítulos anteriores, el símbolo en que está incorporada la realidad absoluta, la sacralidad y la inmortalidad es siempre de *difícil acceso*. Esta clase de símbolos están situados en un «centro», lo cual quiere decir que están siempre bien guardados y que el hecho de llegar hasta ellos equivale a una iniciación, a una conquista («heroica» o «mística») de la inmortalidad.

Sin prejuzgar la significación ni la función originarias del laberinto, lo que es indudable es que suponen la idea de la defensa de un «centro». *No todo el mundo* podía pretender entrar en un laberinto y salir de él indemne; la entrada tenía el valor de una iniciación. En cuanto al «centro», evidentemente podía tener formas muy distintas. El laberinto podía defender una ciudad, una tumba o un santuario, pero en todos los casos defendía un espacio mágico-religioso que no debían violar los no llamados, los no iniciados (cf. W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates,* passim). La función militar del laberinto no era sino una variante de su función esencial de defensa contra el «mal», los espíritus hostiles y la muerte. Desde el punto de vista militar, el laberinto evitaba o al menos dificultaba la entrada del enemigo, al mismo tiempo que dejaba pasar a los que conocían el trazado de las obras de defensa. Desde el punto de vista religioso, cerraba el acceso de la ciudad a los espíritus de fuera, a los demonios del desierto, a la muerte. «El centro» abarcaba entonces el conjunto entero de la ciudad, cuya configuración reproducía, como vimos, el universo.

Pero con frecuencia el laberinto tenía por misión defender un «centro» en la acepción primera y rigurosa del vocablo, es decir, representaba el acceso iniciático a la sacralidad, a la inmortalidad, a la *realidad absoluta.* Los rituales laberínticos en los que se funda el ceremonial de iniciación (en Malekula, por ejemplo) tienen precisamente por objeto enseñar al neófito, durante su vida en este mundo, la manera de entrar sin perderse en los territorios de la muerte. El laberinto, como todas las demás pruebas iniciáticas, es una prueba difícil en la que no todos pueden triunfar. En cierto modo, la experiencia iniciática de Teseo en el laberinto de Creta equivalía a la expedición en busca de las manzanas de oro del jardín de las Hespérides o del vellocino de oro de Cólquida. Todas estas pruebas consistían, desde el punto de vista morfológico, en penetrar victoriosamente en un espacio de difícil acceso y muy defendido, en el que se encontraba un símbolo más o menos claro del *poder,* de la *sacralidad* y de la *inmortalidad.*

Pero este «itinerario difícil» está muy lejos de ser exclusivo de las pruebas iniciáticas o heroicas a que acabamos de referirnos. Aparece en otras muchas circunstancias. Citemos, a título de ejemplo, las circunvoluciones complicadas de algunos templos, como el de Barabudur, las peregrinaciones a los lugares santos (La Meca, Hardwar, Jerusalén, etc.), las tribulaciones del asceta en busca siempre del camino que le lleve a sí mismo, al «centro» de su ser, etc. El camino es arduo, sembrado de peligros, porque en realidad se trata de un rito por el que se pasa de lo profano a lo sagrado, de lo efímero e ilusorio a la realidad y a la eternidad, de la muerte a la vida, del hombre a la divinidad. El acceso al «centro» equivale a una consagración, a una iniciación. A la existencia anterior, profana e ilusoria, sucede una nueva existencia real, duradera y eficaz.

Examinada más detenidamente, la dialéctica de los espacios sagrados y, ante todo, del «centro» parece contradictoria. Todo un conjunto de mitos, de símbolos y de rituales convienen en subrayar lo difícil que es penetrar impunemente en un «centro», y, por otro lado, otra serie de mitos, de símbolos y de rituales convienen en que ese centro es accesible. La peregrinación a los lugares santos es difícil,

pero cualquier visita a una iglesia es una peregrinación. El árbol cósmico puede decirse que es inaccesible; pero, en cambio, se puede perfectamente introducir en cualquier yurta un árbol equivalente al árbol cósmico. El itinerario que hay que seguir para llegar al «centro» está lleno de obstáculos, etc.; no obstante, todas las ciudades, todos los templos, todos los habitáculos *están* en el centro del universo. Penetrar en un laberinto y conseguir salir de él es el rito iniciático por excelencia, y, sin embargo, todas las existencias, hasta la menos movida, pueden ser asimiladas al caminar en un laberinto. Los sufrimientos y las «pruebas» por las que pasa Ulises son fabulosos, pero cualquier *vuelta al hogar* bien merece las penalidades de la vuelta de Ulises a Itaca.

146. LA «NOSTALGIA DEL PARAISO»

En una palabra: todos los simbolismos y todas las asimilaciones que venimos viendo prueban que el hombre, por distintos que sean cualitativamente el espacio sagrado y el espacio profano, *no puede vivir más que en un espacio sagrado de este tipo.* Y cuando este espacio no se le revela a través de una hierofanía, el hombre lo construye aplicando los cánones cosmológicos y geománticos. Así, pues, a pesar de que el «centro» es concebido como situado «en cierto lugar» en el que sólo algunos iniciados pueden esperar entrar, esto no quita para que se crea que todas las casas están edificadas en ese *centro mismo del mundo.* Podríamos decir que un grupo de tradiciones refleja el deseo del hombre de encontrarse *sin esfuerzo* en el «centro del mundo», mientras otro grupo subraya la *dificultad* y, por consiguiente, el *mérito* que supone lograr entrar en él. De momento no nos interesa trazar la historia de cada una de estas tradiciones. El hecho de que la primera de ellas —la que facilita la construcción del «centro» en la morada misma del hombre— aparezca casi en todas partes nos invita a considerarla, si no como más primitiva, sí al menos como muy significativa, como característica de la humanidad en general. Subraya y denuncia una condición determinada del hombre en el cosmos, que podríamos llamar *la*

nostalgia del paraíso. Entendemos por tal el deseo de estar *siempre y sin esfuerzo* en el corazón del mundo, de la realidad y de la sacralidad y de superar en sí mismo de una manera natural la condición humana y recobrar la condición divina, o como un cristiano diría: la condición anterior a la caída.

Por otra parte, la asimilación del poste de la casa al eje del mundo en los pueblos de las culturas primitivas, así como las creencias que en otro lugar hemos estudiado (*Le chamanisme*, 423s) referentes a la unión relativamente fácil del cielo con la tierra, nos autorizan a afirmar que el deseo del hombre de situarse de manera natural y permanente en un espacio sagrado, en el «centro del mundo», era más fácil de satisfacer en el seno de las sociedades arcaicas que en las civilizaciones posteriores. En efecto, cada vez se va haciendo más difícil conseguirlo. Los mitos en los que sólo al «héroe» le es dado penetrar en un «centro» se hacen más frecuentes cuanto más avanzada es la civilización de que son fruto o que los propaga. Las nociones de mérito, de valor, de personalidad poderosa, de pruebas iniciáticas, etc., desempeñan un papel cada vez más importante y se nutren y apoyan en el crédito, cada vez mayor, concedido a la magia y a la idea de personalidad.

Pero en uno y otro caso se nos presenta *la nostalgia del paraíso* con la misma intensidad. Incluso allí donde predomina la tradición de un «centro» muy defendido aparecen en gran número «equivalentes» de ese centro, en niveles cada vez más accesibles. Se podría incluso hablar de «réplicas fáciles» del «centro», de la misma manera que el árbol de la vida y la hierba de la inmortalidad tienen, según veíamos (§ 111), sus «réplicas fáciles» en la magia, la farmacología y la medicina populares, en el sentido de que *cualquier* planta mágica o medicinal acaba por poder sustituirlas. En una palabra: desde cualquier ángulo que se la considere, la dialéctica de los espacios sagrados denuncia siempre la «nostalgia del paraíso».

Son hechos de gran interés, porque anuncian e incluso constituyen una aportación inestimable para una auténtica antropología filosófica. Tienen ante todo el mérito de revelar en una humanidad todavía en «el nivel etnográfico», como suele decirse, una postura espiritual que sólo se dis-

tingue de los sistemas elaborados y lógicamente coherentes de la teología y la metafísica por la pobreza de sus medios de expresión (que se reducen a símbolos, ritos y «supersticiones»). Pero precisamente esta pobreza y esta vulgaridad de medios de expresión dan más peso a la actitud espiritual que expresan. Su autenticidad, la importante función que desempeñan en la vida de los pueblos primitivos y semicivilizados son una prueba de que los problemas de la metafísica y de la teología están muy lejos de ser una invención tardía del espíritu humano o una fase aberrante o transitoria de la historia espiritual de la humanidad.

Pero es menester estudiar desde otro punto de vista la paradójica dialéctica del espacio sagrado: accesible e inaccesible, único y trascendente por un lado y repetible a voluntad por otro. Cae de plano dentro de lo que hemos llamado la ambivalencia de lo sagrado (§§ 6s). Hemos visto que lo sagrado atrae y repele, es útil y peligroso, confiere tanto la muerte como la inmortalidad. Esta ambivalencia desempeña también su papel en la creación de la intrincada y contradictoria morfología de los espacios sagrados. Las cualidades negativas de los espacios sagrados (inaccesibles, peligrosos, guardados por monstruos, etc.) hay que explicarlas también por la morfología «terrible» de lo sagrado (tabú, peligroso, etc.), y viceversa.

Por último, conviene decir unas palabras sobre las «réplicas fáciles del espacio sagrado» y sobre el «centro» en particular. Su fabricación en serie y en niveles cada vez más «bajos», más «accesibles» (gracias a múltiples asimilaciones, *todo* puede convertirse en «centro», en laberinto, en símbolo de inmortalidad, etc.), es testimonio de una reproducción casi mecánica de un mismo y único arquetipo en variantes cada vez más «localizadas» y más «burdas». No es éste el lugar de ocuparnos más extensamente de la estructura y de la función de estos arquetipos que nos han aparecido ya repetidas veces en otros capítulos de este libro: cualquier árbol puede convertirse en el árbol cósmico, cualquier agua puede ser identificada con las aguas primordiales, etc. Hemos tratado el problema en un estudio aparte *(Le Mythe de l'Éternel Retour)* y tendremos ocasión de volver sobre él. Baste subrayar que la «dinámica» y la

«fisiología» de los espacios sagrados permiten comprobar la existencia de un espacio sagrado arquetípico que las hierofanías y la consagración de un espacio cualquiera tratan de «realizar». La multiplicidad de los «centros» se explica, como hemos dicho, por la estructura del espacio sagrado, que admite la coexistencia de una «infinidad» de «lugares» en un mismo centro. La «dinámica», la «realización» de esta multiplicidad es posible gracias a la repetición de un arquetipo. Ya hemos visto que el arquetipo puede ser repetido en cualquier nivel y bajo la forma que se quiera, por grosera que sea (por ejemplo, el árbol sagrado, las aguas sagradas, etc.); pero lo que nos parece significativo no es el hecho de que el arquetipo pueda tener imitaciones (repeticiones) burdas, sino el hecho de que el hombre *tienda,* hasta en los niveles más bajos de su experiencia religiosa «inmediata», a *acercarse* a ese arquetipo y a *realizarlo.* Si hay un rasgo revelador de la posición del hombre en el cosmos, no es ni la posibilidad de rebajar el árbol de la vida a una superstición mágico-médica cualquiera, ni el hecho de que se pueda degradar el símbolo del centro hasta reducirlo a una «réplica fácil», como es el hogar; es más bien *la necesidad constante que el hombre siente de realizar los arquetipos* hasta en los niveles más viles y más «impuros» de su existencia inmediata; es la nostalgia de las formas trascendentes (en este caso, del espacio sagrado).

BIBLIOGRAFIA

Generalidades sobre el espacio sagrado: G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tubinga 1933) 369s; R. Guardini, *Von heiligen Zeichen,* 71s; W. Bogoras, *Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion:* «American Anthropologist», N. S., 27, 2 (abril 1917) 205-266; H. Nissen, *Orientation* (1906-1907) *passim;* M. Granet, *La pensée chinoise,* 91s; J. Cuillandre, *La droite et la gauche dans les poèmes homériques* (París 1941); J. Soustelle, *La pensée cosmologique des anciens Mexicains* (París 1940) 56s; P. Deffontaines, *Géographie et Religion* (París 1948).

Sobre los rituales de construcción: P. Sartori, *Über das Bauopfer:* «Zeitschrift für Ethnologie» 30 (1898) 1-54; P. Sébillot, *Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays* (París 1894) 85-120; íd., *Le Folklore de France,* IV (París 1907) 89-99; bibliografía reciente en M. Eliade, *Comentarii la legenda Mesterului Manole* (Bucarest 1943) esp. 37s; G. Cocchiara, *Il Ponte di Arta e i sacrifici di costruzione* (Annali del Museo Pittré; Palermo 1950) 38-81.

Sobre la *circumambulatio:* P. Saintyves, *Le tour de la ville et la chute de Jéricho,* en *Essais de folklore biblique* (París 1923) 177-204; W. Pax, *Wörter und Sachen,* XVIII (1937) 1-88; P. Mus, *Barabudur,* I (Hanoi 1935) 68s, 94s y *passim.*

Sobre el *mandala:* M. W. de Visser, *Ancient Buddhism in Japan,* I (París 1929) 159-175; H. Zimmern, *Kunstform und Yoga* (Berlín 1926) 94s; G. Tucci, *Il simbolismo archittetonico dei tempi di Tibet Occidentale* (Indo-Tibetica, III-IV; Roma 1938); E. Suzuki, *Mandara:* «Eastern Buddhism» 7 (mayo 1936); M. Eliade, *Techniques du Yoga* (París 1948) 185s; íd., *Le Yoga* (París 1954) 223s.

Sobre el *mundus:* L. Deubner, *Mundus:* «Hermes» 58 (1933) 276-287; Hedbund, *Mundus:* «Eranos» 31 (1933) 53-70; A. H. Allcroft, *The Circle and the Cross* (Londres 1927) *passim;* F. Robert, *Thyméiée. Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'Architecture religieuse de la Grèce* (París 1939) 181, 255 y *passim.*

Sobre el «simbolismo del centro»: M. Eliade, *Cosmologie si alchimie babiloniana* (Bucarest 1937) 31s; *Comentarii* (Bucarest 1943) 72s; *Le Mythe de l'Éternel Retour,* cap. I; *Images et symboles,* cap. I; W. Gaerte, *Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme:* «Anthropos» 9 (1914) 956-979; E. Burrows, *Some cosmological patterns in babylonian religion,* en S. H. Hooke (ed.), *The Labyrinth* (Londres 1935) 45-70; A. J. Wensinck, *The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the*

Earth (Amsterdam 1916); Th. Dombart, *Der Sakralturm*, I: *Ziqqurat* (Munich 1920); W. F. Albright, *The Mouth of the Rivers:* «The American Journal of the Semitic Languages and Literatures» 35 (1919) 161-195.

Sobre el *omphalos*, véase la bibliografía del capítulo VI: *Piedras sagradas*.

Sobre el árbol cósmico, véase la bibliografía del capítulo VIII: *La vegetación*.

Sobre el laberinto, véanse W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates. A Reference of the Sixth Aeneid to Initiation Pattern* (Oxford 1936); K. Kerényi, *Labyrinth-Studien* (Albae Vigiliae, XV; Amsterdam-Leipzig 1941).

Sobre los rituales laberínticos en Malekula, véanse A. Bernard Deacon, *Malekula. A Vanishing People of the New-Hebrides* (Londres 1936) 552s, etc.; J. Layard, *Stone Men of Malekula* (Londres 1942) 340s, 649s.

CAPITULO XI

EL TIEMPO SAGRADO Y EL MITO DEL ETERNO RETORNO

147. HETEROGENEIDAD DEL TIEMPO

El problema de que vamos a tratar en el presente capítulo es uno de los más arduos de la fenomenología religiosa. La dificultad no estriba sólo en la diferencia de estructura entre el tiempo mágico-religioso y el tiempo profano; está además en el hecho de que la *experiencia misma del tiempo,* en cuanto tal, no es siempre la misma en los pueblos primitivos que en un occidental moderno. Por un lado, pues, el *tiempo sagrado* se opone a la *duración profana,* y por otro, esa *duración* presenta a su vez diferencias de estructura, según se trate de sociedades arcaicas o de sociedades modernas. De momento resulta enojoso decidir si la diferencia procede o no de que la experiencia del tiempo profano en los primitivos no se ha desgajado todavía de las categorías del tiempo mítico-religioso. Pero el hecho es que su experiencia del tiempo hace que el primitivo esté, por así decirlo, «abierto» siempre al tiempo religioso. Para simplificar la exposición, y anticipando en cierto modo las conclusiones de nuestro estudio, podríamos decir que la estructura misma de la experiencia temporal del primitivo le facilita la transformación de la duración en tiempo sagrado. Pero como es sobre todo un problema de antropología filosófica y de sociología, no nos ocuparemos de él más que en la medida en que plantee la discusión del tiempo hierofánico.

El problema de que aquí vamos a tratar es el siguiente: ¿en qué se distingue un tiempo sagrado de la duración «profana» que le precede y le sigue? El término de «tiempo hierofánico», como vamos a comprobar en seguida, envuelve realidades muy distintas. Puede designar el tiempo en que se sitúa la celebración de un ritual; por tanto, un *tiempo sagrado,* es decir, un tiempo esencialmente distinto de la duración profana que le precede. Puede designar

también el tiempo mítico, recobrado unas veces por un ritual y realizado otras por la *repetición* pura y simple de una acción que tiene un arquetipo mítico. Por último, puede designar también los ritmos cósmicos (por ejemplo, las hierofanías lunares) en tanto en cuanto estos ritmos son considerados como revelaciones —entiéndase manifestaciones, *acciones*— de una sacralidad fundamental subyacente al cosmos. Así, un momento o un lapso puede llegar a ser, *en cualquier instante,* hierofánico: basta con que se produzca en él una cratofanía, una hierofanía o una teofanía para que quede transfigurado, consagrado, conmemorado por el hecho de su repetición y, por consiguiente, sea repetible hasta el infinito. Todo tiempo, cualquiera que sea, está «abierto» hacia el tiempo sagrado, o dicho de otro modo: puede revelar lo que para entendernos llamaríamos *lo absoluto,* es decir, lo sobrenatural, lo sobrehumano, lo suprahistórico.

Para la mentalidad primitiva, el tiempo no es homogéneo. Dejando de lado sus hierofanizaciones eventuales, el tiempo en cuanto tal se presenta bajo muchas formas de variable intensidad y destinos diferentes. Hardeland primero y Lévy-Bruhl después han distinguido entre los dayak cinco tiempos distintos en que dividen el lapso de un día (en este caso el domingo) con arreglo a aquello a que cada uno va destinado: «1) La salida del sol, favorable para iniciar una operación. Los niños nacidos a esa hora serán felices; en cambio, no debe uno ir de caza, ir de pesca o salir de viaje en ese momento. La empresa no tendría éxito. 2) Hacia las nueve de la mañana: momento nefasto; nada de lo que se empiece entonces saldrá bien; sin embargo, si se emprende un viaje no habrá por qué temer a los salteadores durante el camino. 3) Mediodía: «tiempo» muy propicio. 4) Las tres de la tarde: es el momento del combate, favorable a los enemigos, a los salteadores de caminos, los cazadores, los pescadores; adverso a los viajeros. 5) Hacia la puesta del sol: breve "tiempo favorable"» *(Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive,* 18-19).

Hay ejemplos en abundancia. Cada religión tiene sus días fastos y sus días nefastos, sus momentos óptimos dentro de un mismo día fasto, períodos de tiempo «concen-

trado» y de tiempo «diluido», de tiempo «fuerte» y de tiempo «débil», etc. Hay un rasgo en el que ya desde ahora merece que nos fijemos, a saber: en que el tiempo se presenta como no homogéneo anteriormente incluso a todas las valorizaciones que puedan dársele en el seno de un sistema ritual determinado: tiene períodos fastos y períodos nefastos. Dicho en otros términos: aparece en el tiempo una nueva dimensión que podemos llamar hierofánica, en virtud de la cual la duración en sí misma adquiere no sólo una cadencia especial, sino además «vocaciones» diversas, «destinos» contradictorios. Evidentemente, esta dimensión hierofánica del tiempo puede ser revelada, «causada», por los ritmos cósmicos, como en el caso de los cinco tiempos de los dayak, de las crisis de los solsticios, las fases de la luna, etc.; pero puede ser «causada» también por la vida religiosa misma de las sociedades humanas, bajo la forma, por ejemplo, de esas fiestas de invierno que se acumulan en la estación muerta de la vida agrícola, etc.

Son varios los autores que últimamente han puesto de manifiesto el origen social de los ritmos sacrotemporales (por ejemplo, M. Mauss, M. Granet); sin embargo, no se puede negar que los ritmos cósmicos hayan desempeñado también un papel preponderante en la «revelación» y en la organización de esos sistemas. Bastará recordar la importancia que las valorizaciones religiosas del drama lunar (§§ 47s) o vegetal (§ 139) tienen en el destino espiritual del hombre arcaico. Las ideas de ritmo y de repetición, sobre las que habremos de volver en este capítulo, pueden ser consideradas como una «revelación» de las hierofanías lunares, independientemente de las eventuales ejemplificaciones que el ritmo y la repetición puedan tener en el marco de la vida social en cuanto tal. Se ha dicho (Hubert y Mauss, *La représentation du temps*, 213s) que el «origen» social del cómputo del tiempo sagrado está confirmado por el desacuerdo existente entre los calendarios sagrados y los ritmos cósmicos. En realidad, esa divergencia no invalida en absoluto la solidaridad de los sistemas de cómputo y los ritmos cósmicos; lo único que prueba es, por un lado, la inconsistencia de los cómputos y de las cronologías primitivas, y por otro, el carácter no «naturalista» de la religiosidad arcaica, cuyas fiestas no van diri-

gidas al fenómeno natural en sí mismo, sino al alcance religioso que el fenómeno tiene.

Al hablar de las hierofanías vegetales (§ 123) tuvimos ocasión de señalar lo variable que es la fiesta de la primavera dentro del calendario. Hacíamos notar también que lo que caracteriza a la fiesta de la primavera es la significación metafísico-religiosa del *renacimiento* de la naturaleza y la *renovación* de la vida, y no el fenómeno «natural» de la primavera en cuanto tal. Que un calendario no esté calcado sobre el tiempo astronómico no quiere decir que el tiempo sagrado tenga que organizarse siempre ignorando los ritmos cósmicos. Lo que ocurre es sencillamente que esos ritmos no se valorizan más que en la medida en que son hierofanías y en que esa su hierofanización los independiza del tiempo astronómico que les sirvió, por así decirlo, de matriz. Un «signo» de la primavera puede «revelar» la *primavera* antes de que la «primavera natural» se haya dejado sentir (§ 123), lo cual no es óbice para que ese signo marque el *comienzo* de una nueva «era» que la «primavera natural» vendrá en breve plazo a verificar (no en tanto que fenómeno de la naturaleza, sino en tanto que *renovación,* que *retorno* total de la vida cósmica). Se entiende, claro está, que la idea de renovación engloba una renovación individual y una renovación social a la vez que la restauración cósmica. No es la primera vez en el curso de este trabajo que tenemos ocasión de subrayar cómo para la espiritualidad arcaica todos los objetos coinciden y todos los planos se corresponden.

148. SOLIDARIDAD Y CONTIGÜIDAD DE LOS TIEMPOS HIEROFANICOS

El carácter heterogéneo del tiempo, su distribución en «sagrado» y «profano», no implican sólo «cortes» periódicos en la duración profana a fin de insertar en ella el tiempo sagrado; implican además que esas inserciones de tiempo sagrado son solidarias entre sí, podríamos incluso decir que se continúan. La liturgia cristiana de un domingo determinado es solidaria de la del domingo anterior y de la del domingo siguiente. No es sólo que el tiem-

po sagrado que ve el misterio de la transustanciación del pan y del vino en el cuerpo y la sangre del Salvador sea cualitativamente distinto —como un «enclave» entre el presente y el porvenir— de la duración profana de la que se desgaja; no es sólo que ese tiempo sagrado sea solidario del de las liturgias que le han precedido y le van a seguir, sino que es más: puede ser considerado como continuación de todas las liturgias que han tenido lugar desde el instante en que fue inaugurado el misterio de la transustanciación hasta el momento presente. En cambio, la duración profana que transcurre entre dos oficios divinos, al no estar transfigurada en tiempo sagrado, no puede presentar contigüidad alguna con el tiempo hierofánico del rito: esa duración fluye, por decirlo así, paralela al tiempo sagrado, el cual se nos revela como un *continuum* interrumpido sólo en apariencia por los intervalos profanos.

Esto, que es cierto tratándose del culto cristiano, lo es igualmente para todos los tiempos religiosos, mágicos, míticos y legendarios. Un ritual no se limita a repetir el ritual anterior (que a su vez es la repetición de un arquetipo), sino que además es contiguo a él y lo continúa, periódica o no periódicamente. Las hierbas mágicas se recogen en los momentos críticos que marcan una ruptura de nivel entre el tiempo profano y el tiempo mágico-religioso; por ejemplo, a las doce de la noche de San Juan. La creencia popular supone que durante unos segundos (es el caso, por ejemplo, del helecho) «se abren los cielos»: las hierbas mágicas adquieren entonces virtudes excepcionales y el que las recoge en ese instante puede hacerse invulnerable, invisible, etc.

Esos segundos hierofánicos se repiten todos los años. En la medida en que constituyen una «duración» (de estructura sagrada, pero que no por eso deja de ser una duración) se puede decir que *se continúan,* que forman a lo largo de los años y de los siglos un solo y único «tiempo». Lo cual no impide que esos segundos hierofánicos se repitan, en apariencia, periódicamente; podríamos imaginárnoslos como una apertura «fulgurante» hacia el gran tiempo, una apertura que permite que ese mismo paradójico segundo de tiempo mágico-religioso penetre en la duración profana. La idea de periodicidad y la idea de repetición

ocupan un lugar considerable tanto en la mitología como en el folklore. «En las leyendas de castillos, ciudades, monasterios e iglesias sumergidas, la maldición no es nunca definitiva: se renueva periódicamente; todos los años, cada siete, cada nueve años, en la fecha en que ocurrió la catástrofe, la ciudad resucita, suenan las campanas, la señora del castillo sale de su retiro, los tesoros se abren y los guardianes se quedan dormidos; pero a la hora señalada el hechizo se desvanece y todo se extingue. Estas repeticiones periódicas bastan ya casi para demostrar que las mismas fechas traen consigo los mismos hechos» (Hubert y Mauss, *op. cit.,* 205).

149. PERIODICIDAD, ETERNO PRESENTE

En religión como en magia, la periodicidad significa ante todo la utilización indefinida de un tiempo mítico *hecho presente.* Todos los rituales tienen la propiedad de ocurrir *ahora,* en *este instante.* El tiempo que vio el acontecimiento que se conmemora o se repite con el ritual en cuestión es *hecho presente,* «re-presentado», si puede decirse, por muy remoto que lo imaginemos. La pasión de Cristo, su muerte y su resurrección no es sólo que se conmemoren durante los oficios de Semana Santa, sino que tienen lugar realmente *en ese momento* ante los ojos de los fieles. Y el verdadero cristiano debe sentirse *contemporáneo* de estos acontecimientos transhistóricos, puesto que, al repetirse, el tiempo teofánico se le hace presente.

Otro tanto puede decirse de la magia. Vimos (§ 111) que la hechicera salía a recoger hierbas medicinales pronunciando la fórmula: «Vamos a recoger hierbas para aplicarlas a las llagas del Señor». Por la virtud del rito mágico, la hechicera se hace contemporánea de la pasión del Salvador; las hierbas que recoge deben su eficacia al hecho de que *están* aplicadas (o por lo menos *pueden estarlo)* sobre las llagas del Salvador o brotando al pie de la cruz. El marco temporal del encantamiento es de orden presente. Se dice que la curandera se encuentra con la Virgen o con algún santo; que la Virgen conoce la enfermedad de X e indica el remedio, etc. Nos limitaremos a citar un ejem-

plo, sacado del folklore rumano, que es de una riqueza excepcional. «Se reunieron nueve hermanos, de nueve padres distintos, vestidos todos iguales, con nueve azadas afiladas, con nueve hachas cortantes; anduvieron hasta mitad del camino del puente de bronce; allí se encontraron con santa María, que bajaba por una escalera de cera y que les preguntó: —¿Adónde vais los nueve hermanos de nueve padres distintos, todos vestidos iguales? —Vamos al monte de Galilea a cortar el árbol del paraíso. —Dejad el árbol del paraíso. Id en busca de Ion, por sus pústulas; cortadlas, sajadlas y tiradlas al fondo del mar» (Gh. Pavelescu, *Cercetari asupra magiei la Ramânii din Muntii Apuseni* [Bucarest 1945] 156).

La escena se sitúa en un tiempo mítico en el que el árbol del paraíso no estaba cortado todavía, y, sin embargo, tiene lugar *ahora,* en este preciso instante, en el que Ion está afectado de pústulas. El encantamiento no se limita a invocar el poder de la Santísima Virgen, porque todos los poderes, incluso los divinos, se diluyen y se pierden en cuanto se ejercitan dentro de la duración profana; instaura un tiempo distinto, el tiempo mágico-religioso, un tiempo en el que los hombres *pueden* ir a cortar el árbol del paraíso y en el que la Virgen *baja* en persona por una escalera celeste. Y esa instauración no es alegórica, sino real: Ion y su enfermedad son contemporáneos del encuentro de la Virgen con los nueve hermanos. Esta contemporaneidad con los grandes momentos míticos es condición indispensable para la eficacia mágico-religiosa, cualquiera que sea su naturaleza. Enfocado desde este punto de vista, el esfuerzo de Sören Kierkegaard por traducir la condición del cristiano con la fórmula «ser contemporáneo de Jesús» resulta menos revolucionaria de lo que a primera vista parece; Kierkegaard no ha hecho sino formular en términos nuevos una actitud general y normal en el hombre arcaico.

Periodicidad, repetición, eterno presente: estas tres características del tiempo mágico-religioso concurren para esclarecer el sentido de la no homogeneidad de este tiempo cratofánico e hierofánico respecto de la duración profana. Al igual que todas las demás actividades esenciales de la vida humana (pesca, caza, recolección de frutos, agricul-

tura, etc.) que luego se convirtieron (aunque nunca del todo) en actividades «profanas», los ritos fueron revelados por dioses o por «antepasados». Cada vez que se repite el rito o una acción significativa (caza, etc.) se imita el gesto arquetípico del dios o del antepasado, el gesto que tuvo lugar en el *origen* de los tiempos, es decir, es un tiempo mítico.

Pero esta repetición tiene a la vez por efecto instaurar el tiempo mítico de los dioses y de los antepasados. Así, en Nueva Guinea, cuando un jefe marino se hace a la mar, personifica al héroe mítico Aori: «Lleva el traje que, según el mito, Aori llevaba; tiene como él el rostro ennegrecido, y en los cabellos un *love* como el que Aori arrebató de la cabeza de Iviri. Baila sobre la plataforma y abre los brazos como Aori desplegaba sus alas... Un pescador me dijo que cuando iba a cazar peces (con su arco) se consideraba Kivavia en persona. No imploraba el favor ni la ayuda de dicho héroe mítico; se identificaba con él» (F. E. Williams, cit. por Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive,* 163-164). Dicho en otras palabras: el pescador vive en el tiempo mítico de Kivavia como el marino que se identifica con Aori vive en el tiempo transhistórico de dicho héroe. Sea que se *convierta* en el héroe mismo, sea que se convierta en *contemporáneo* suyo, el melanesio vive un presente mítico imposible de confundir con la duración profana. Al repetir un gesto arquetípico, se inserta en un tiempo sagrado ahistórico y esta inserción sólo puede tener lugar si el tiempo profano es abolido. La importancia considerable que esta abolición tiene para el hombre arcaico nos aparecerá más adelante.

150. RESTAURACION DEL TIEMPO MITICO

Por cualquier ritual y, por consiguiente, por cualquier gesto significativo (caza, pesca, etc.) el primitivo se inserta en el «tiempo mítico». Porque «no debe pensarse que la época mítica, *dzugur,* es simplemente un tiempo pasado, sino también un presente y un futuro: tanto un estado como un período» (A. P. Elkin, cit. por Lévy-Bruhl, *Mythologie primitive,* 7). Este período es «creador» (Lévy-

Bruhl, 8) en el sentido de que fue entonces, *in illo tempore,* cuando tuvieron lugar la creación y la organización del cosmos, así como la revelación —llevada a cabo por los dioses, los antepasados o los héroes civilizadores— de todas las actividades arquetípicas. *In illo tempore,* en la época mítica, todo era posible. Las «especies» todavía no estaban fijadas y las formas eran «fluidas». (Un recuerdo de aquella fluidez sobrevive incluso en las tradiciones mitológicas ya muy elaboradas; en la mitología griega, por ejemplo, con la época de Uranos, la de Cronos, etc.; cf. § 23). De otro lado, la misma fluidez de las «formas» constituye, en el otro extremo del tiempo, uno de los síndromes del *ésjaton,* del momento en que la «historia» tocará a su fin y el mundo entero empezará a vivir en un tiempo sagrado, en la eternidad. «Entonces, el lobo morará con el cordero y el leopardo se acostará junto al cabrito, etc.» (Is 11,6s). Entonces, *nec magnos metuent armenta leones,* «los rebaños de bueyes no temerán a los grandes leones» (Virgilio, *Egloga IV,* 22).

Nunca se subrayará bastante la tendencia —observable en toda sociedad, cualquiera que sea su grado de evolución— *a restaurar «aquel tiempo»,* el tiempo mítico, el gran tiempo. Porque esa restauración es la resultante de todo rito y de todo gesto significativo sin distinción. «Un rito es la repetición de un fragmento del tiempo originario». Y «el tiempo originario sirve de modelo a todos los tiempos. Lo que ocurrió un día se repite sin cesar. Basta con conocer el mito para entender la vida» (Van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion,* 120, 101). Al tratar de la articulación y de la significación del mito, mediremos el grado preciso de verdad que encierra la fórmula de Van der Leeuw: «basta conocer el mito para entender la vida». Registremos de momento estas dos características del tiempo mítico (o, según los contextos, sagrado, mágico-religioso, hierofánico): 1) su repetibilidad (en el sentido de que toda acción significativa lo reproduce); 2) el hecho de que, aunque considerado como transhistórico, situado más allá de toda contingencia, en cierto modo en la eternidad, ese tiempo sagrado tiene, sin embargo, un «comienzo» *en la historia;* a saber: el momento en que la divinidad creó u organizó el mundo, el momento en el que

el héroe civilizador o el antepasado revelaron una actividad cualquiera, etc.

Desde el punto de vista de la espiritualidad arcaica, todo comienzo es un *illud tempus* y, por consiguiente, una apertura al gran tiempo, a la eternidad. Marcel Mauss ha visto certeramente que «es legítimo y lógico considerar las cosas religiosas que ocurren en el tiempo como ocurridas en la eternidad» (*op. cit.,* 227). Efectivamente, cada una de esas «cosas religiosas» repite indefinidamente el arquetipo, es decir, repite lo que tuvo lugar en el «comienzo», en el momento en que la revelación de un rito o un gesto religioso significó su manifestación en la historia.

Como veremos con más detenimiento en las páginas que siguen, la historia, vista desde la mentalidad primitiva, coincide con el mito: todo *acontecimiento* (toda coyuntura que tenga un sentido), por el hecho mismo de *haberse dado en el tiempo,* representa una ruptura de la duración profana y una incursión en el gran tiempo. En su virtud, todo acontecimiento, por el hecho mismo de haber acaecido, de haber tenido lugar en el tiempo, es una hierofanía, una «revelación». La paradoja de este «acontecimiento = hierofanía» y de este «tiempo histórico = tiempo mítico» no es más que aparente; para que se desvanezca basta con volverse a colocar en las condiciones peculiares de la mentalidad que los concibió. Porque, en el fondo, el primitivo no encuentra significación ni interés en las acciones humanas (por ejemplo, en los trabajos agrícolas, en las costumbres sociales, en la vida sexual, en la cultura, etc.) más que en la medida en que repiten gestos revelados por las divinidades, los héroes civilizadores o los antepasados. Todo aquello que no tiene cabida entre estas acciones significativas, al carecer de un modelo transhumano, no tiene nombre ni importancia. Pero todas esas acciones arquetípicas fueron reveladas entonces, *in illo tempore,* en un tiempo que no tiene situación cronológica posible, en el tiempo mítico. Al revelarse, han roto la duración profana y han introducido en ella el tiempo mítico. Pero por ello mismo han creado también un «comienzo», un «acontecimiento» que viene a insertarse en la perspectiva gris y uniforme de la duración profana (de la duración en la que aparecen y desaparecen los actos insignificantes) construyendo así la

«historia», la serie de «acontecimientos con sentido», bien distinta del pasar fugitivo de los gestos mecánicos y carentes de significación. De suerte que, por paradójica que la cosa parezca, lo que podríamos llamar la «historia» de las sociedades primitivas se reduce exclusivamente a los acontecimientos míticos que tuvieron lugar *in illo tempore* y que no han dejado de repetirse desde entonces hasta nuestros días. Todo lo que para el hombre moderno es realmente «histórico», es decir, único e irreversible, carece para el primitivo de importancia por no tener un precedente mítico-histórico.

151. REPETICION NO PERIODICA

Estas observaciones ayudan en la misma medida a entender el mito (§§ 156s) y a explicar el tiempo mítico, hierofánico y mágico-religioso, que es el objeto principal de este capítulo. Estamos ya en condiciones de entender por qué el tiempo sagrado, religioso, no se reproduce siempre periódiçamente; si hay fiestas (situadas en un tiempo hierofánico) que se repiten periódicamente, hay, en cambio, otras acciones aparentemente profanas —aparentemente nada más— que se presentan también como «inauguradas» en un *illud tempus,* pero que pueden tener lugar *en cualquier momento.* En cualquier momento se puede salir de caza, de pesca, etc., e imitar así a un héroe mítico, encarnarlo, restaurar de esta manera el tiempo mítico, saliéndose de la duración profana, repitiendo el mito-historia. Volviendo a lo que decíamos hace un momento, todo tiempo puede llegar a ser un tiempo sagrado; en todo momento puede ser transmutada la duración en eternidad. Naturalmente, como vamos a ver, la periodicidad del tiempo sagrado ocupa un lugar considerable en todas las concepciones religiosas de la humanidad; pero que el mismo mecanismo de la imitación de un arquetipo y de la repetición de un gesto arquetípico pueda abolir la duración profana y transfigurarla en tiempo sagrado, y esto independientemente de los ritos periódicos, es un hecho cargado de sentido; por un lado, prueba que la tendencia a hierofanizar el tiempo es algo esencial, aun independientemente de los

sistemas organizados en el cuadro de la vida social, independientemente de los mecanismos destinados a abolir el tiempo profano (por ejemplo, el «año viejo») y a instaurar el *tiempo sagrado* (el *nuevo año*), sobre los que volveremos en seguida; por otro, recuerda las «réplicas fáciles» que señalábamos en la instauración del espacio sagrado (§ 146). Así como un «centro del mundo», que por definición está en un lugar inaccesible, puede, no obstante, ser construido en cualquier sitio sin tener que tropezar con las dificultades de que hablan los mitos y las leyendas heroicas, así también el tiempo sagrado, instaurado generalmente en las fiestas colectivas a través del calendario, puede ser alcanzado *en cualquier momento* y por *cualquiera* gracias a la simple repetición de un gesto arquetípico, mítico. Registremos desde ahora esta tendencia a rebasar la instauración colectiva del tiempo sagrado: su importancia se nos va a hacer patente en seguida.

152. REGENERACION DEL TIEMPO

Las fiestas tienen lugar en un tiempo sagrado, es decir, como M. Mauss hace notar, en la eternidad. Pero ciertas fiestas periódicas —seguramente las más importantes— nos hacen entrever algo más: el deseo de abolir el tiempo profano ya transcurrido e instaurar un «tiempo nuevo». Dicho en otros términos: las fiestas periódicas que cierran un ciclo temporal y abren otro nuevo acometen una *regeneración total del tiempo.* Hemos tratado ya con cierto detalle (*Le Mythe de l'Éternel Retour*) los escenarios rituales que señalan el final del año viejo y el comienzo del nuevo, y podemos limitarnos aquí a una visión somera de este importante problema.

La morfología de los escenarios rituales periódicos es extraordinariamente rica. Las investigaciones de Frazer, Wensinck, Dumézil y otros autores citados en la bibliografía nos autorizan a resumirla en el siguiente esquema: el final del año y el comienzo del año nuevo dan lugar a un conjunto de ritos: 1) purgas, purificaciones, confesión de los pecados, alejamiento de los demonios, expulsión del mal fuera de la ciudad, etc.; 2) extinción y renovación del

fuego; 3) procesiones de enmascarados (cuyas máscaras figuran las almas de los muertos), recepción ceremonial de los muertos, a los que se festeja (banquetes, etc.) y a los que, terminada la fiesta, se conduce hasta el límite de la localidad, hasta el mar, el río, etc.; 4) combates entre dos grupos enemigos; 5) intermedio carnavalesco, saturnales, inversión del orden normal, «orgía».

Es cierto que en ninguna parte aparecen reunidos todos estos ritos del conjunto del año viejo y el año nuevo que acabamos de citar, sin pretender por cierto hacer una lista exhaustiva de ellos, puesto que no hemos hablado de las iniciaciones y, en ciertas regiones, de los matrimonios por rapto. Pero no es menos cierto que todos estos ritos forman parte de un mismo y único conjunto ceremonial. Todos ellos persiguen (cada uno dentro de su perspectiva y de su nivel propio) la abolición del tiempo transcurrido en el ciclo que se cierra. Las purgas, las purificaciones, la combustión de las efigies del «año viejo», la expulsión de los demonios, de las hechiceras y, de una manera general, de todo cuanto puede representar al año transcurrido tienen por objeto destruir en su totalidad el tiempo pasado, *suprimirlo*. Apagar los fuegos equivale a instaurar las «tinieblas», la «noche cósmica», en la que todas las «formas» pierden sus contornos y se confunden. En el plano cosmológico, «tinieblas» y caos son una misma cosa, como volver a encender el fuego simboliza la creación, la restauración de las formas y de los límites. Las máscaras que encarnan a los antepasados, las almas de los muertos que visitan ceremonialmente a los vivos (Japón, Germania, etc.) significan también que las fronteras han sido anuladas y sustituidas por la confusión de todas las modalidades. En este paradójico intervalo entre dos «tiempos» (= entre dos cosmos) se hace posible la comunicación entre los vivos y los muertos, es decir, entre las «formas» realizadas y lo preformal, lo larvario. En cierto sentido, puede decirse que en las «tinieblas» y el «caos» instaurados por la liquidación del año viejo coinciden todas las modalidades y que la coalescencia universal («noche» = «diluvio» = disolución) hace posible sin esfuerzo, automáticamente, una *coincidentia oppositorum* en todos los planos.

Esta voluntad de abolir el tiempo aparece más clara-

mente todavía en la «orgía» que acompaña a las ceremonias del Año Nuevo (y cuya violencia suele variar mucho). La orgía es también una regresión a lo «oscuro», una restauración del caos primordial, y en calidad de tal, precede a toda creación, a toda manifestación de formas organizadas. La fusión de todas las «formas» en una sola, vasta unidad indiferenciada, repite precisamente la modalidad indistinta de lo real. Señalábamos ya en otra ocasión (§ 138) la función y la significación a la vez sexual y agrícola de la orgía; la «orgía» es, en el plano cosmológico, el equivalente del caos o de la plenitud final, y desde el punto de vista temporal, el equivalente del gran tiempo, del «instante eterno», de la no duración. El hecho de que la orgía figure en los ceremoniales que señalan cortes periódicos en el tiempo denuncia una *voluntad de abolir integralmente el pasado, aboliendo la creación.* Se ilustra la «confusión de las formas» mediante la inversión del orden social (en las Saturnales, el esclavo se convierte en amo y el amo sirve a los esclavos, en Mesopotamia se destrona al rey y se le humilla, etc.), mediante la coincidencia de contrarios (la matrona es tratada como una cortesana, etc.), mediante la suspensión de todas las normas, etc. El desencadenamiento de la licencia, la violación de todas las prohibiciones, la coincidencia de todos los contrarios no tienen más intención que la disolución del mundo —del que es imagen la comunidad— y la restauración del *illud tempus* primordial, que es evidentemente el momento místico del *comienzo* (caos) y del *fin* (diluvio o *ekpyrôsis,* apocalipsis).

153. REPETICION ANUAL DE LA COSMOGONIA

Esta significación cosmológica de la orgía carnavalesca del final de año está confirmada por el hecho de que el caos va siempre seguido de una nueva creación del cosmos. Bajo formas más o menos claras, todos estos ceremoniales periódicos son una repetición simbólica de la creación. Nos limitaremos a algunos ejemplos. En Babilonia, en el curso del ceremonial del Año Nuevo, *akîtu* (que dura doce días), se recitaba varias veces en el templo de Marduk el poema

llamado de la creación, el *Enûma elish:* era una manera de reactualizar por la magia oral y los ritos que la acompañaban la lucha entre Marduk y el monstruo marino Tiamat, lucha que había tenido lugar *in illo tempore* y que puso fin al caos con la victoria final del dios. Los hititas tenían una costumbre análoga: en la fiesta del Año Nuevo recitaban y reactualizaban el duelo ejemplar entre el dios atmosférico Teshup y la serpiente Iluyankash (cf. A. Götze, *Kleinasien* [Leipzig 1933] 130). Dos grupos de hombres remedaban el choque del combate singular entre Marduk y Tiamat (Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne,* 99), ritual que aparece entre los hititas (también con ocasión del Año Nuevo; Götze, *op. cit.)* y entre los egipcios (Ivan Engnell, *Studies on Divine Kingship in the Ancient Near East* [Upsala 1943] 11). Se reproducía el paso del caos al cosmos: «Que pueda seguir venciendo a Tiamat —se exclamaba— y acortando sus días». La lucha, la victoria de Marduk y la creación del mundo se convertían así en cosas presentes.

En el momento del *akîtu* se celebraba también el *zakmuk,* la «fiesta de las suertes», así llamada porque en ella se echaban las suertes de todos los meses del año; en otros términos: se *creaban* los doce meses venideros, siguiendo una concepción común a muchas otras tradiciones. Se añadían a éstos otros muchos rituales: bajada de Marduk a los infiernos, humillación del rey, expulsión de los males bajo la forma de un *caprus emissarius* e hierogamia del dios con Sarpanîtûm, que el rey y una hieródula reproducían en la cámara de la diosa (Labat, *op. cit.,* 247) y que seguramente era la señal que desencadenaba la licencia colectiva. Asistimos así a una regresión al caos (supremacía de Tiamat, «confusión de las formas») seguida de una nueva creación (victoria de Marduk, fijación de los destinos, hierogamia = «nuevo nacimiento»). Al mismo tiempo que el viejo mundo se disolvía en el caos primordial, se obtenía también implícitamente la abolición del tiempo viejo, de lo que un hombre moderno llamaría la «historia» del ciclo que se cerraba.

Para la mentalidad primitiva, el tiempo viejo está constituido por la duración profana, en la que se han ido inscribiendo todos los acontecimientos sin alcance, es decir,

sin modelos arquetípicos; la «historia» es el recuerdo de esos acontecimientos, que en definitiva deben llamarse «no valores» o «pecados» (en la medida en que constituyen desviaciones de las normas arquetípicas). Hemos visto que en los primitivos, por el contrario, la verdadera historia es una mitohistoria, que registra únicamente la repetición de los gestos arquetípicos revelados por los dioses, los antepasados o los héroes civilizadores en el tiempo mítico, *in illo tempore*. Para el primitivo, todas las repeticiones de arquetipos tienen lugar fuera de la duración profana: de donde resulta, por un lado, que las acciones de este tipo no pueden constituir «pecados» desviaciones de la norma, y por otro, que no tienen nada que ver con la duración, con el «tiempo viejo» abolido periódicamente. La expulsión de los demonios y los espíritus, la confesión de los pecados, las purificaciones y, sobre todo, el retorno simbólico al caos primordial, todo eso significa la abolición del tiempo profano, del tiempo viejo en el que tuvieron lugar todos los acontecimientos carentes de sentido y todos los desvíos.

Una vez al año, pues, son abolidos el tiempo viejo, el pasado, la memoria de los acontecimientos no ejemplares (en una palabra: la «historia» en el sentido moderno del vocablo). La repetición simbólica de la cosmogonía que sigue a la aniquilación simbólica del viejo mundo regenera *el tiempo en su totalidad*. Porque no se trata sólo de una fiesta que viene a insertar en la duración profana el «instante eterno» del tiempo sagrado; tiende además a anular, como ya se ha dicho, todo el tiempo profano transcurrido en los límites del ciclo que se cierra. En la aspiración a *volver a empezar una nueva vida en el seno de una nueva creación* —aspiración que de manera manifiesta aparece en todos los ceremoniales del final y el comienzo del año— apunta también el deseo paradójico de llegar a inaugurar una existencia ahistórica, es decir, de llegar a vivir exclusivamente en un tiempo sagrado. Lo cual equivale a proyectar una regeneración de todo el tiempo, una transfiguración de la duración en «eternidad».

Esta necesidad de regeneración total del tiempo (que la repetición anual de la cosmogonía permite realizar) se ha conservado incluso en tradiciones que no pueden lla-

marse «primitivas». Ya hemos mencionado las articulaciones de la fiesta del Año Nuevo en Babilonia. En el ceremonial judío correspondiente aparecen asimismo elementos cosmogónicos. A la «vuelta del año» (Ex 34,22), «a la salida del año» (Ex 23,16) tenía lugar la lucha entre Yahvé y Rahab, la derrota de este monstruo marino (el equivalente de Tiamat) por Yahvé y la victoria sobre las aguas, que equivalía a la repetición de la creación de los mundos y al mismo tiempo a la salvación del hombre (victoria sobre la muerte, sustento garantizado para el año venidero, etc.; cf. A. R. Johnson, *The Role of the King in the Jerusalem Cultus,* 97s).

Wensinck señala otros vestigios más de la concepción arcaica de la recreación anual del cosmos, que se conservan en las tradiciones judía y cristiana *(The Semitic New Year and the Origin of Eschatology,* 168). El mundo habría sido creado durante los meses de Tishri o Nisán, es decir, durante el período de las lluvias, período cosmogónico ideal. Para los cristianos, el misterio de la bendición de las aguas en el momento de la Epifanía tiene también un sentido cosmogónico. «Dios ha creado de nuevo los cielos porque los pecadores han adorado los cuerpos celestes; ha creado de nuevo el mundo que Adán había mancillado; ha edificado una nueva creación con su propia saliva» (Efrén el Sirio, *Himnos,* VIII, 16; Wensinck, 169). «Alá es el que efectúa la creación; por tanto, la repite», dice el Corán *(sura,* IV, 4). Esta eterna repetición del acto cosmogónico que convierte cada Año Nuevo en inauguración de una era permite que los muertos vuelvan a la vida y alimenta la esperanza de los creyentes en la resurrección de la carne. Esta tradición sobrevive tanto en los pueblos semitas (Lehmann y Pedersen, *Der Beweis für die Auferstehung im Koran)* como cristianos (Wensinck, 171). «El Todopoderoso despierta los cuerpos al mismo tiempo que las almas el día de la Epifanía» (Efrén el Sirio, *Himnos,* I, 1, etc.).

Un texto pehleví traducido por Darmesteter *(Zend-Avesta,* II [París 1892-1893] 640, n. 138) dice: «En el mes Fravardîn, el día Xurdhâth, efectuará el Señor Ohrmazd la resurrección y el "segundo cuerpo", y el mundo será sustraído a la impotencia con los demonios, los

drugs, etc. Abundarán todos los bienes, no se tendrá ya deseo de alimento, el mundo será puro y el hombre liberado de la oposición (del mal espíritu) e inmortal por siempre jamás». Qazwînî dice que Dios, en el día del Naurôz, resucitó a los muertos, «les devolvió sus almas y dio órdenes al cielo, el cual hizo caer sobre ellos una lluvia, y ésta es la razón por la que las gentes tienen la costumbre de derramar agua en ese día» (*Cosmographie,* citado por A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi,* II, 147). Los estrechos vínculos que existen entre las ideas de «creación por el agua» (cosmogonía acuática, diluvio que regenera periódicamente la vida «histórica», lluvia), de nacimiento y de resurrección, están confirmados en esta frase del Talmud: «Dios tiene tres llaves: la de la lluvia, la del nacimiento, la de la resurrección de los muertos» (*Ta'anit,* fol. 2a; Wensinck, 173).

El Naurôz, el Año Nuevo persa, es a la vez la fiesta de Ahura Mazda (que se celebra el «día Ohrmazd» del primer mes) y el día en que tuvo lugar la creación del mundo y del hombre (cf. los textos reunidos por J. Marquart, *The Nawrôz,* especialmente 16s). La «renovación de la creación» tiene lugar el día del Naurôz (Albîrunî, *The Chronology of Ancient Nations,* trad. de E. Sachau [Londres 1879] 199). Según la tradición transmitida por Dimasqi (Christensen, II, 149), el rey proclamaba: «¡He aquí un nuevo día de un nuevo mes de un nuevo año; hay que renovar lo que el tiempo ha gastado!». En ese día se fija también el destino de los hombres para todo un año (Albîrunî, 201; Qazwînî, trad. de Christensen, II, 148). La noche de Naurôz se ven innumerables fuegos y luces (Albîrunî, 200) y se practican purificaciones por el agua y libaciones para asegurar al año venidero lluvia abundante (Albîrunî, 202-203).

Por otra parte, en el momento del «Gran Naurôz», cada uno sembraba en un jarro siete clases de granos y «sacaba de su crecimiento conclusiones sobre la cosecha del año» (Albîrunî, 202). Se trata aquí de una costumbre análoga a la de «fijación de las suertes» en el Año Nuevo babilónico, que se ha transmitido hasta nuestros días en los ceremoniales del día primero del año de los mandeos y yezidíes. La razón de que todavía hoy se consideren los «doce días»

que van de Navidad a la Epifanía como una prefiguración de los doce meses del año, está también en que el Año Nuevo repite el acto cosmogónico: los campesinos de Europa entera determinan la temperatura y la cantidad de lluvia que va a caracterizar a cada uno de los doce meses venideros, basándose en los «signos meteorológicos» de esos doce días (cf. Frazer, *The Scapegoat,* 315s; Dumézil, *La légende des Centaures,* 39s). En la fiesta de los Tabernáculos se determinaba asimismo la cantidad de agua que iba a corresponder a cada mes (Wensinck, 163). Para los indios védicos, los doce días del centro del invierno eran una imagen y una réplica del año entero *(Rig Veda,* IV, 33), y ese mismo tiempo concentrado en esos doce días vuelve a aparecer en la tradición china (Granet, *La pensée chinoise,* 107).

154. REPETICION CONTINGENTE DE LA COSMOGONIA

Todos los hechos que acabamos de revisar presentan un rasgo común: suponen la idea de la regeneración periódica del tiempo por repetición simbólica de la cosmogonía. Pero la repetición de la cosmogonía no está rigurosamente ligada a las ceremonias colectivas del Año Nuevo. Dicho en otros términos: el tiempo «viejo», profano, «histórico» puede ser abolido, y el tiempo mítico, «nuevo», regenerado puede ser instaurado por la *repetición de la cosmogonía,* aun en el curso del año e independientemente de los ritos colectivos antes mencionados. Así, para los antiguos islandeses, la toma de posesión de un terreno *(landnâma)* equivalía a la transformación del caos en cosmos (Van der Leeuw, *op. cit.,* 110) y en la India védica se validaba la ocupación de un territorio erigiendo un altar del fuego; en definitiva, dicho de otro modo: repitiendo la cosmogonía. El altar del fuego, en efecto, reproducía el universo, y su erección equivalía a la creación del mundo; cada vez que se construía uno de estos altares, se repetía el acto arquetípico de la creación y se «construía» el tiempo (cf. *Çatapatha Brâhmana,* VI, 5, 1s; «el altar del fuego es el año», *ibíd.,* X, 5, 4, 10; el altar del fuego tiene «cinco capas... [cada capa es una estación], las cinco estaciones hacen un

año y Agni [= el altar] es el Año», *ibíd.*, VI, 8, 1, 15).

Los fidjianos dan el nombre de «creación del mundo» a la ceremonia de instauración de un nuevo jefe (Hocart, *Kingship* [Oxford 1927] 189-190). Esta idea aparece —aunque no siempre expresada con tanta claridad— en civilizaciones más avanzadas, en las que toda entronización tiene el valor de una recreación o de una regeneración del mundo. El primer decreto que el emperador chino promulgaba al subir al trono era fijar un nuevo calendario, y antes de establecer el nuevo orden de tiempo abolía el orden viejo (Granet, *La pensée chinoise,* 97). Asurbanipal se consideraba un regenerador del cosmos porque, decía, «desde que los dioses, en su bondad, me han establecido en el trono de mis padres, Adad ha enviado su lluvia..., el trigo ha crecido..., la cosecha ha sido abundante..., los rebaños se han multiplicado, etc.» (cit. por A. Jeremias, Hasting, *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* I, 187b).

La profecía de la égloga IV: «Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo...», se aplica en cierto sentido a todos los soberanos. En efecto, con cada nuevo soberano, por insignificante que fuese, comenzaba una «nueva era». Un nuevo reinado era considerado como una regeneración de la historia de la nación e incluso de la historia universal. Sería un error querer reducir estas fórmulas presuntuosas a lo que no han sido hasta el declinar de las monarquías: vanidad de soberano, adulación de cortesanos. La esperanza en la «nueva era» inaugurada por el nuevo soberano no sólo era auténtica y sincera, sino además perfectamente natural desde el punto de vista espiritual de la humanidad arcaica. Es más, ni siquiera es necesario un nuevo reinado para abrir una nueva era; basta una boda, el nacimiento de un niño, la construcción de una casa, etc. Ininterrumpidamente y por cualquier medio, el cosmos y el hombre se regeneran, el pasado se consume, se eliminan las faltas y los pecados, etc. Por distintas que sean las formas en que se expresen, todos estos medios de regeneración tienen la misma finalidad: anular el tiempo pasado, abolir la historia por un continuo retorno *in illud tempus* (cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour,* caps. II-III).

Así, por ejemplo, los fidjianos repiten la creación del mundo no sólo con ocasión de la coronación del nuevo

jefe, sino cada vez que la cosecha parece comprometida (Hocart, 190). Cuando los ritmos cósmicos se desvían y la vida toda está amenazada, los fidjianos buscan su salvación en un retorno *in principium,* es decir, esperan que el restablecimiento del cosmos venga no de una *reparación,* sino de una *regeneración.* Concepciones análogas explican el papel del «comienzo», de lo «nuevo», lo «virginal», etc., en la magia y en la medicina popular («el agua sin tocar», el «cántaro nuevo», el simbolismo del «niño», de la «virgen», de «lo inmaculado», etc.). Veíamos (§ 149) que la magia hace presente el acontecimiento mítico que da su valor al remedio y a la curación del enfermo. El simbolismo de lo «nuevo», de lo «no empezado», garantiza también que el gesto actual es contemporáneo del acontecimiento mítico arquetípico. Como en el caso de la cosecha comprometida, las curaciones no se obtienen por una reparación, sino por un *nuevo comienzo,* que implica el retorno a aquel *illud tempus.* (No es indispensable que la hechicera que practica los ritos tenga conciencia de su fundamento teórico; basta con que los ritos en cuestión impliquen estas teorías y deriven de ellas; cf. § 3).

Ideas análogas, aunque desfiguradas por excrecencias aberrantes y por inevitables degradaciones, aparecen en las técnicas mineras y metalúrgicas (cf. Eliade, *Metallurgy, Magic and Alchemy,* passim). Por otra parte, las ceremonias de iniciación (esto es, la «muerte» del hombre viejo y el «nacimiento» del hombre nuevo) están fundadas en la esperanza de que el tiempo pasado —la «historia»— puede ser abolido y de que un tiempo nuevo puede ser instaurado. Si el simbolismo acuático (§§ 63s) y lunar ha tenido un papel tan importante en la vida espiritual del hombre arcaico, ha sido precisamente porque hacía evidente y clara la abolición y el restablecimiento ininterrumpidos de las «formas», la desaparición y la reaparición cíclicas, el eterno retorno (en realidad, el eterno retorno a los *orígenes).* En todos los planos —desde la cosmología hasta la soteriología— la idea de regeneración va vinculada a la concepción de un tiempo nuevo, es decir, a la creencia en un *comienzo absoluto* al que el hombre tiene a veces acceso.

155. LA REGENERACION TOTAL

Esta obsesión de la regeneración se expresa también en los mitos y las doctrinas del tiempo cíclico que hemos estudiado en *Le Mythe de l'Éternel Retour.* Las creencias en un tiempo cíclico, en el eterno retorno, en la destrucción periódica del universo y de la humanidad que preceden a un nuevo universo y a una nueva humanidad «regenerada», atestiguan ante todo el deseo y la esperanza de una regeneración periódica del tiempo transcurrido, de la *historia.* En el fondo, el ciclo es un gran año, como diríamos empleando la denominación bien conocida de la terminología grecooriental: el gran año se iniciaba con una creación y terminaba con un caos, es decir, con una fusión completa de todos los elementos. Un ciclo cósmico comprende una «creación», una «existencia» (= «historia», agotamiento, degeneración) y un «retorno al caos» *(ekpyrôsis, ragna-rök, pralaya,* «Atlántida», apocalipsis). Por lo que hace a su estructura, un «gran año» es al «año» lo que éste es al «mes» o al «día». Pero lo que en este contexto nos interesa es sobre todo la esperanza de una *regeneración total del tiempo,* evidente en todos los mitos y doctrinas que implican ciclos cósmicos; todo ciclo *comienza de una manera absoluta* porque todo pasado y toda «historia» han sido definitivamente abolidos mediante una fulgurante reintegración al «caos».

Encontramos, pues, en el hombre, en todos los niveles, el mismo deseo de abolir el tiempo profano y de vivir en el tiempo sagrado. Más aún, nos encontramos ante el deseo y la esperanza de regenerar el tiempo en su totalidad, es decir, de lograr vivir —«vivir humanamente», «históricamente»— en la eternidad, gracias a la transfiguración de la duración en un instante eterno. Esta nostalgia de la eternidad es en cierto modo simétrica de la nostalgia del paraíso que encontrábamos en el capítulo anterior (§ 146). Al deseo de estar perpetua y espontáneamente en un espacio sagrado responde el deseo de vivir perpetuamente, gracias a la repetición de los gestos arquetípicos, en la eternidad. La repetición de los arquetipos denuncia el deseo paradójico de realizar una forma ideal (= el arquetipo) dentro de la condición misma de la existencia huma-

na, de estar inmerso en la duración sin tener que llevar su carga, es decir, sin padecer la irreversibilidad. Hagamos notar que no sería exacto interpretar este deseo como una actitud «espiritualista», para lo cual tendría muy poco valor la existencia terrena, con todo lo que ella implica, y mucho, en cambio, la postura «espiritual» de desapego al mundo. Todo lo contrario: lo que llamaríamos la «nostalgia de la eternidad» atestigua que el hombre aspira a un paraíso concreto y cree que ese paraíso puede conquistarse *aquí abajo,* en la tierra, y *ahora,* en este instante. En este sentido, los mitos y los ritos arcaicos relacionados con el espacio y el tiempo sagrados parecen ser otros tantos recuerdos nostálgicos de un «paraíso terrestre» y de una especie de eternidad «experimental» a la que el hombre sigue creyendo que puede acceder.

BIBLIOGRAFIA

G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion,* 172s, 360s, 554s; íd., *L'homme primitif et la religion,* passim; G. Dumézil, *Temps et Mythes:* «Recherches Philosophiques» 5 (1935-1936) 235-251; H. Reuter, *Die Zeit: eine religionswissenschaftliche Untersuchung* (Diss.; Bonn 1941); A. K. Coomaraswamy, *Time and Eternity* (Ascona 1947).

H. Hubert y M. Mauss, *La représentation du temps dans la religion et la magie,* en *Mélanges d'histoire des religion* (1909) 190-229; P. Saintyves, *Les notions de temps et d'éternité dans la magie et la religion:* «Rev. Hist. Rel.» 79 (1919) 75-104; M. P. Nilsson, *Primitive Time Reckoning* (Reg. Societas Humaniorum Litterarum Lundensis Acta I; Lund 1920); E. Cavaignac, *Calendriers et fêtes religieuses:* «Rev. Hist. Rel.» 2 (1925) 8s.

M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne* (París 1928) 114s, 230s; L. Lévy-Bruhl, *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive* (París 1931) *passim;* R. Dangel, *Tagesanbruch und Weltenstehung:* «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 14 (1938) 1-2; F. R. Lehmann, *Weltuntergang und Welternueuerung im Glauben schriftloser Völker:* «Zeitschrift für Ethnologie» 71 (1939) 1-3; J. Soustelle, *La pensée cosmologique des anciens Mexicains* (París 1940) 79s; M. Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (París 1947) 96s; G. van der Leeuw, *Urzeit und Endzeit:* «Eranos Jahrbuch» 17 (1950) 11-51; H.-Ch. Puech, *La Gnose et le Temps:* «Eranos Jahrbuch» 20 (1951) 57-113.

A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (Berlín [2]1929) 239s, 295s, 313s; A. J. Johnson, *The Role of the King in the Jerusalem Cultus,* en S. H. Hooke (ed.), *The Labyrinth* (Londres 1938) 73-111; J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV[e] églogue* (ed. corregida y aumentada; París 1943).

A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens,* I-II (Upsala 1918-1934); G. Dumézil, *Le problème des Centaures* (París 1929); F. R. Lehmann y Pedersen, *Der Beweis für die Auferstehung im Koran,* en *Der Islam,* V, 54-61; A. J. Wensinck, *The Semitic New Year and the Origin of Eschatology:* «Acta Orientalia» 1 (1923) 158-199; J. Marquart, *The Nawrôz, its History and Significance* (trad. inglesa del original alemán publicado en el «Dr. Modi Memorial Volume», 709-765; «Journal of the Cama Oriental Institute» 31 [Bombay 1937] 1-51; J. Scheftelowitz, *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion* (Stuttgart 1929); J. Hertel, *Das Indogermanische Neujahrsopfer im Veda* (Leipzig 1938).

M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour,* caps. II-III; íd., *Images et symboles,* cap. II.

Sobre el *akîtu, zakmuk* y el Año Nuevo en Babilonia, véanse S. A. Pallis, *The Babylonian Akîtu Festival* (Copenhague 1926); H. Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrsfest,* I-II: «Berichte über d. Verhandl. d. Kgl. Sächs. Gesell. d. Wiss.», 58, 3; 70, 5 (Leipzig 1906, 1918); J. G. Frazer, *Le bouc émissaire,* 314s; R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne* (París 1939) 95.

CAPITULO XII

MORFOLOGIA Y FUNCION DE LOS MITOS

156. MITOS COSMOGONICOS, MITOS EJEMPLARES

Los polinesios dicen que, en un principio, no había más que las aguas primordiales, sumergidas en las tinieblas cósmicas. Desde la «inmensidad del espacio» en que se encontraba, Io, el dios supremo, expresó el deseo de salir de su reposo. Inmediatamente apareció la luz. Después dijo: «¡Que se separen las aguas, que se formen los cielos, que la tierra sea!». Y así, por las palabras cosmogónicas de Io, vino el mundo a la existencia. Recordando estas «antiguas y originales palabras..., la antigua y original sabiduría cosmológica *(wananga)*, que sacó todas las cosas del vacío», un polinesio de nuestros días, Hare Hongi, añade con elocuente torpeza: «Ahora bien, amigos, hay tres aplicaciones muy importantes de estas fórmulas antiguas, tal como aparecen en nuestros ritos sagrados. La primera tiene lugar en el rito de la fecundación de una matriz estéril; la segunda, en el rito de la iluminación del cuerpo y del espíritu; la tercera y última se refiere al tema solemne de la muerte, de la guerra, del bautismo, de los relatos genealógicos y a otros temas de igual importancia, en los que muy especialmente intervienen los sacerdotes. Las palabras con que Io modeló el universo —es decir, con las que éste fue originado y llevado a engendrar un mundo de luz— son las empleadas en el rito de fecundación de una matriz estéril. Las palabras, gracias a las cuales hizo Io que brillara la luz en las tinieblas, se utilizan en los ritos destinados a alegrar un corazón triste y abatido, en la impotencia y la senilidad, para iluminar las cosas y los lugares ocultos, para inspirar a los que componen cantos y también en los reveses de la guerra y en otras muchas circunstancias que empujan al hombre a la desesperación. Para todos esos casos, este rito, cuyo objeto es derramar luz y alegría, reproduce las palabras que sirvieron a Io para vencer y disipar las tinieblas. En tercer lugar, viene el rito preparatorio, que se refiere a las formaciones sucesivas que tuvieron lugar dentro del uni-

verso y a la historia genealógica del hombre mismo» (Handy, *Polynesian Religion* [Honolulú, Hawai 1927] 10-11).

El mito cosmogónico sirve, pues, a los polinesios de modelo arquetípico para todas las «creaciones», cualquiera que sea el plano en que tengan lugar: biológico, psicológico, espiritual. La función principal del mito es fijar los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las acciones humanas significativas. Son muchos los etnólogos que así lo han constatado. «Entre los marind-anim (Nueva Guinea holandesa) —escribe P. Wirz— el mito es, propiamente hablando, el fundamento tanto de todas las grandes fiestas en las que aparecen actores enmascarados que representan a los *Dema* como de los cultos secretos» (cit. por Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive,* XVII). Ya vimos (§ 150) que, aparte de los actos estrictamente religiosos, el mito sirve también de modelo a otras acciones humanas significativas: a la navegación y a la pesca, por ejemplo.

El lado interesante del mito cosmogónico polinesio está precisamente en su aplicación múltiple a circunstancias que, aparentemente por lo menos, no están en relación inmediata con la «vida religiosa» en cuanto tal; por ejemplo, el acto de procreación, el consuelo de los desesperados, de los ancianos y los enfermos, la inspiración de bardos y guerreros, etc. Así, pues, la cosmogonía ofrece el *modelo* siempre que se trata de *hacer algo* —que muchas veces es algo «vivo», «animado» (en el orden biológico, psicológico o espiritual) como en los casos antes citados—, pero también cuando se trata de algo aparentemente «inanimado», una casa, una embarcación, un Estado, etc.: recordemos el modelo cosmogónico de la construcción de las casas, los palacios y las ciudades (§§ 143s).

Estos modelos míticos no aparecen sólo en las tradiciones «primitivas»: un ritual metafísico indio, el *Brhadarânyaka Upanishad,* nos ha transmitido el ritual de la procreación de un hijo varón. Asistimos en él a una transfiguración hierogámica del acto de la generación. La pareja humana se identifica con la pareja cósmica: «Yo soy el cielo —dice el marido—, tú eres la tierra» *(Dyaur aham, pritivî tvam,* VI, 4, 20). La concepción se convierte en una construcción de proporciones cósmicas en la que intervie-

ne toda una serie de dioses: «Que Vishnú prepare la matriz; que Tvashtar modele las formas; que Prajâpati derrame; que Dhâtar deposite en ti el germen» (VI, 4, 21). La hierogamia cielo-tierra, o sol-luna, aparece muchas veces descrita en términos tan estrictos como éstos: «Ut maritus supra feminam in coitione iacet, sic caelum supra terram» (Hollis, *The Masai,* 279; Krappe, *Mythologie universelle,* 370, n. 1). Sería un error considerar esta concepción de la hierogamia como patrimonio exclusivo de la «mentalidad primitiva»: el mismo antropomorfismo aparece incluso en el más complicado simbolismo alquimista relativo a la unión del sol y de la luna (cf., por ejemplo, G. Carbonelli, *Sulle fonti storiche della chimica e dell'alchimia in Italia* [Roma 1925] 43, fig. 49; C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie* [Zurich 1944] 448, fig. 167) y en otros casos de *coniunctio* entre principios cosmológicos o espirituales (cf. Jung, 558, fig. 226; 638, fig. 268; etc.). En una palabra: la hierogamia conserva su estructura cosmológica independientemente de los distintos contextos en que aparece y por antropomórficas que sean las fórmulas que la expresan.

Haga o no intervenir una hierogamia, el mito cosmogónico, además de tener una importante función como *modelo* y *justificación* de todas las acciones humanas, es *el arquetipo de todo un conjunto de mitos y de sistemas rituales.* Toda idea de renovación, de «retorno», de «restauración», por distintos que sean los planos en que se presente, puede ser reducida a la noción de «nacimiento», y ésta, a su vez, a la de «creación cósmica». Ya hemos tropezado con asimilaciones de este tipo al estudiar los rituales y el simbolismo de la reaparición de la vegetación (§§ 118s): cada nueva primavera reactualiza la cosmogonía, todo *signo* de la resurrección de la vegetación equivale a una manifestación plena del universo, y veíamos (§ 123) que ésta era la razón por la que se llevaba procesionalmente el *signo* —rama, flor o animal— de casa en casa y se *enseñaba* a todos: es una prueba de que «ha llegado la primavera», que no es forzosamente la primavera «natural», el fenómeno cósmico, sino la resurrección de la vida. Los escenarios rituales del Año Nuevo (§§ 152s) y de la primavera (duelo entre la primavera y el invierno, expul-

sión de la muerte, ejecución del invierno o de la muerte, etc.; cf. §§ 121s) representan otras tantas versiones fragmentarias y «especializadas» de un mismo mito derivado del mito cosmogónico.

Todos los años el mundo se rehace. En algunos sitios, en Mesopotamia, por ejemplo, se repite la cosmogonía explícitamente (recitando el «Poema de la Creación»). Pero aun allí donde no se nos dice expresamente que se trate de una imitación de la creación, las huellas de la cosmogonía siguen estando claras (extinción y nueva acción de encender los fuegos, visita a los muertos, combates entre los campos rivales, iniciaciones, matrimonios, orgía, etc.; cf. § 152). Es cierto que no todos estos rituales del Año Nuevo o de la «primavera» están explícitamente vinculados a un «mito»; otras veces forman parte de mitos colaterales en los que el acento no recae sobre la función cosmogónica. *Sin embargo, tomados en conjunto, todos los* actos sagrados y todos los «signos» que se actualizan en el Año Nuevo o en la apertura de la primavera (sean de esencia simbólica o ritual, mítica o legendaria) presentan una estructura común: con mayor o menor relieve, manifiestan el drama de la creación. En este sentido participan todos del mito cosmogónico, aunque en más de un caso no se trate de «mitos» propiamente dichos, sino de rituales o de «signos». Así, el «signo» que anuncia la primavera puede ser considerado como un mito críptico o concentrado, ya que el hecho de mostrar ese «signo» equivale a proclamar la creación. De la misma manera que el mito propiamente dicho refiere verbalmente un acontecimiento ejemplar (en este caso, la cosmogonía), así también el «signo» (en este caso, la rama verde o el animal) evoca aquel acontecimiento por el mero hecho de ser ostentado. Más adelante citaremos ejemplos en los que resaltan con más claridad las relaciones entre el mito propiamente dicho y estas otras categorías de hechos mágico-religiosos, que podemos llamar mitos «crípticos» o «concentrados».

157. EL HUEVO COSMOGONICO

Un mito cosmogónico del archipiélago de la Sociedad describe a Ta'aroa, «el antepasado de todos los dioses» y creador del universo, metido «en su cáscara, en medio de las tinieblas, desde la eternidad. Su cáscara era como un huevo rodando en el espacio ilimitado» (Handy, *Polynesian Religion,* 12). El motivo del huevo cósmico que encontramos en Polinesia (cf. Dixon, *Oceanic Mythology,* 20) aparece también en la India antigua (*Çatapatha Br.,* XI, 1, 6, 1s; *Manu,* I, 5s; etc.), en Indonesia (Numazawa, *Die Weltanfänge,* 310; Krappe, *op. cit.,* 397), en el Irán, en Grecia (Harrison, *Prolegomena to the History of Greek Religion,* 627s), en Fenicia (Numazawa, 309), en Letonia, Estonia y Finlandia (Numazawa, 310; Krappe, 414), entre los pangwe del Africa Occidental (Krappe, 371, n. 1), en América Central y en la costa oeste de América del Sur (según el mapa de L. Frobenio, reproducido por W. Liungman, *Euphrat-Rein,* I, 21, fig. 1). El centro de difusión de este mito hay que buscarlo probablemente en la India o en Indonesia. A nosotros nos interesan especialmente los paralelos míticos o rituales del huevo cosmogónico; en Oceanía, por ejemplo, se cree que el hombre ha nacido de un huevo (Indonesia: Dixon, 160, 169s; Melanesia: 109; Polinesia, Micronesia: 109, n. 17); dicho de otro modo: la cosmogonía sirve aquí de modelo a la antropogonía, la creación del hombre imita y repite la creación del cosmos.

Por otra parte, en muchísimas regiones el huevo acompaña a los símbolos y los emblemas de la renovación de la naturaleza y de la vegetación; los llamados árboles de Año Nuevo, el «mayo», el árbol de San Juan, etc., se decoran con huevos o con cáscaras de huevo (Mannhardt, *Baumkultus,* 244s, 263s, etc.). Ahora bien, sabemos que todos estos emblemas de la vegetación y del Año Nuevo resumen en cierto modo el mito de la creación periódica. Añadido al «árbol», que a su vez es símbolo de la naturaleza y de la incesante renovación, el huevo confirma todos estos atributos cosmogónicos. De ahí el importante papel que desempeña en Oriente en el marco del Año Nuevo. En Persia, por ejemplo, el regalo típico de Año Nuevo son los huevos de colores, y la fecha misma ha

conservado hasta nuestros días el nombre de «fiesta de los huevos rojos» (Lassy, *Muharram Mysteries* [Helsinki 1916] 219s; Liungman, I, 20). Los huevos rojos que se regalan por Pascua en los países balcánicos probablemente forman parte también de un sistema ritual análogo cuyo objeto es conmemorar el comienzo de la primavera.

En todos los ejemplos que hemos citado, como en todos los que vamos a citar, la virtud ritual del huevo no se explica por una valoración empírico-racionalista del huevo como germen; lo que la justifica es el símbolo que el huevo encarna, símbolo que más que al nacimiento, se refiere a un *renacimiento* repetido con arreglo al modelo cosmogónico. De no ser así, no se entendería el lugar importante que el huevo ocupa en la celebración del Año Nuevo y en las fiestas de los muertos. Son conocidos los vínculos que unen el culto a los muertos y el comienzo del año: por Año Nuevo, cuando el mundo es recreado, los muertos se sienten atraídos hacia los vivos y, en cierta medida, pueden esperar volver a la vida. Fijémonos en cualquiera de estos conjuntos mítico-rituales: la idea fundamental no es en ninguno de ellos el «nacimiento», sino *la repetición del nacimiento ejemplar* del cosmos, la imitación de la cosmogonía. Durante la fiesta hindú de la vegetación, Holi, que es a la vez una fiesta de los muertos, existe en algunas regiones la costumbre de encender hogueras y quemar en ellas dos figuras humanas, una de hombre y otra de mujer, que representan a Kâmadeva y Rati; junto con la primera figura, se echan al fuego un huevo y una gallina viva (W. Crooke, *The Holi,* 75). En esta forma, la fiesta simboliza la muerte y la resurrección de Kâmadeva y Rati. El huevo confirma y promueve la resurrección, que, una vez más, no es un nacimiento, sino un «retorno», una «repetición».

Simbolismos de este tipo aparecen ya en ciertas sociedades prehistóricas y protohistóricas. En muchas sepulturas de Rusia y de Suecia se han encontrado huevos de arcilla (T. J. Arne, *La Suède et l'Orient* [Upsala 1914] 216, ve en ellos, con razón, un emblema de la inmortalidad). En el ritual osírico, modelar un huevo con diversos ingredientes (polvo de diamante, harina de higos, aromas, etc.) desempeña un papel que no se conoce bien todavía (Liung-

man, I, 141s). Las estatuas de Dionisos encontradas en las tumbas beocias llevan todas un huevo en la mano (Nilsson, *Geschichte d. griech. Rel.,* 565), signo de vuelta a la vida. Esto explica la prohibición órfica de comer huevos (Rhode, *Psyche,* trad. francesa, 366, n. 2; Harrison, *Prolegomena,* 629), ya que el orfismo persigue ante todo liberarse del ciclo de las reencarnaciones infinitas, o dicho de otra manera: la abolición del retorno periódico a la existencia.

Finalmente, mencionaremos algunos otros usos rituales del huevo. En primer lugar, su papel en los rituales agrícolas, que ha sobrevivido hasta nuestros días. Para asegurar la germinación de los granos, el campesino finlandés debe llevar un huevo en el bolsillo mientras dura la siembra o depositar un huevo en el surco (Rantasalo, *Ackerbau,* III, 55-56). Los estonianos comen huevos durante la labranza «para tener poder», y los suecos tiran huevos a los campos labrados. Al sembrar el lino, los alemanes añaden algunas veces huevos, o depositan un huevo en el campo, o los comen mientras duran las faenas de la siembra *(ibíd.,* 57). Entre los alemanes se encuentra también la costumbre de enterrar en el barbecho huevos de Pascua bendecidos en la iglesia (58). Los cheremisses y los votyaks tiran huevos al aire antes de empezar a sembrar *(ibíd.);* otras veces, entierran un huevo en el labrantío como ofrenda a la tierra madre (Uno Holmberg, *Die Religion der Tcheremissen* [Porvoo 1926] 179). El huevo es a la vez una ofrenda a las divinidades ctónicas y una ofrenda corriente en el culto a los muertos (Martin Nilsson, *Das Ei im Totenkult der Alten:* «Archiv für Relig. Wiss.» 11 [1908]). Pero cualquiera que sea el conjunto ritual del que entre a formar parte, el huevo no pierde nunca su sentido principal: asegurar la *repetición* del acto de la creación que dio origen *in illo tempore* a las formas vivas. Cuando se recoge una hierba medicinal, se deposita un huevo en el lugar en que ha sido arrancada (Delatte, *Herbarius,* 120) para asegurar el crecimiento de otra hierba igual que compense la anterior.

En todos estos ejemplos, el huevo garantiza la posibilidad de *repetir el acto primordial,* es decir, la creación. Se puede, pues, hablar, en cierto sentido, de variantes rituales del mito cosmogónico. Porque es menester habituarnos a

disociar la noción de «mito» de la de «dicho», «fábula» (cf. la acepción homérica de *mythos:* «dicho», «relato»), para asociarla a las nociones de «acción sagrada», de «gesto significativo», de «acontecimiento primordial». Mítico es no sólo todo lo que *se cuenta* de ciertos acontecimientos y personajes que vivieron *in illo tempore,* sino *todo aquello que está en relación directa o indirecta con aquellos acontecimientos o con personajes primordiales.* (Teniendo en cuenta, claro está, las precisiones y las correcciones que hemos dado en los distintos párrafos de este capítulo). En la medida en que es solidario de los conjuntos del Año Nuevo o del retorno de la primavera, el huevo representa una epifanía de la creación y —dentro no ya de la experiencia empírico-racionalista, sino de la experiencia hierofánica— un resumen de la cosmogonía.

En cierto sentido, todo mito es «cosmogónico», puesto que todo mito anuncia la aparición de una nueva «situación» cósmica o de un acontecimiento primordial que, por el simple hecho de su manifestación, se convierten en paradigmas para el resto del tiempo venidero. Pero hay que tener buen cuidado de no dejarse aprisionar por las fórmulas y no reducir todos los tipos de mitos a un prototipo único, como ocurrió hace algunas generaciones, cuando eruditos de gran competencia reducían toda la mitología a epifanías del sol o de la luna. Más fecundo que la clasificación de los mitos y la investigación de sus posibles «orígenes» nos parece el estudio de su estructura y de su función en la experiencia espiritual de la humanidad arcaica.

158. LO QUE LOS MITOS REVELAN

El mito, cualquiera que sea su naturaleza, es siempre un *precedente* y un *ejemplo* no sólo de las acciones («sagradas» o «profanas») del hombre, sino además de su propia condición; más aún: es un precedente para las modalidades de lo real en general. «Debemos hacer lo que en el comienzo hicieron los dioses» (*Çatapatha Br.,* VII, 2, 1, 4). «Así obraron los dioses, así obran los hombres» (*Taittirîya Br.,* I, 5, 9, 4). En este tipo de afirmaciones aparece perfectamente expresada la conducta del hombre arcaico, pero no

puede decirse que agoten el contenido ni la función de los mitos; en efecto, toda una serie de mitos, al mismo tiempo que relatan lo que hicieron *in illo tempore* los dioses o los seres míticos, revelan una estructura de lo real que escapa a la aprehensión empírico-racionalista. Citemos, entre otros, los mitos que brevemente podríamos llamar mitos de la polaridad (de la biunidad) y de la reintegración, a los que he consagrado un trabajo especial (*Mitul Reintegrarii* [Bucarest 1942]). Un número considerable de tradiciones míticas habla de «fraternidad» entre dioses y demonios (por ejemplo, *devas* y *asuras),* de «amistad» o de consanguinidad entre los héroes y sus antagonistas (tipo Indra y Namuci), entre santos y diablas (del tipo san Sisinio y su hermana, el demonio femenino Uerzelia), etc. El tipo de mito en el que dos personajes que encarnan principios polares tienen el mismo «padre» sobrevive hasta en las tradiciones religiosas que acentúan el dualismo, como es, por ejemplo, la teología irania. El zervanismo considera hermanos a Ormuzd y Ahrimán, hijos ambos de Zerván, e incluso en el Avesta existen huellas de una concepción análoga (por ejemplo, *Yasna,* 30, 3-6; véase asimismo el comentario de Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes:* «Journal Asiatique» [1929] 113s). El mismo mito ha pasado a las tradiciones populares: hay muchas creencias y proverbios rumanos en los que se dice que Dios y Satán eran hermanos (por ejemplo, Zane, *Proverbele Românilor,* VI, 556).

En otra serie de mitos y de leyendas aparece, además de la filiación común de personajes antagónicos, su convertibilidad paradójica. El sol, prototipo de los dioses, recibe a veces el nombre de «serpiente» (§ 45), y Agni, el dios del fuego, es a la vez un «sacerdote Asura» (*Rig Veda,* VII, 30, 3), es decir, es esencialmente un «demonio»; a veces se le describe (*Rig Veda,* IV, 1, 11) «sin pies y sin cabeza, escondiendo sus dos cabezas», exactamente como una serpiente adujada. El *Aitareya Brâhmana,* II, 36, afirma que Ahi Budhnyia es de manera invisible (*parokshena*) lo que Agni es de manera visible (*pratyaksha*); en otras palabras: la serpiente no es sino una virtualidad del fuego, mientras que las tinieblas son la luz en estado latente. En el *Vâjasaneyi Samhitâ,* V, 33, Ahi Budhnya aparece identificado

con el sol. El soma, la bebida que confiere la inmortalidad, es por excelencia «divina», «solar», lo cual no impide que en el *Rig Veda,* IX, 86, 44, se diga que Soma, «como Agni, sale de su piel vieja», expresión que atribuye a la ambrosía una modalidad ofídica. Varuna, dios celeste y arquetipo del «soberano universal» (§ 21), es a la vez el dios del océano, morada de las serpientes; como dice el Mahâbhârata, es el «rey de las serpientes» *(nâgarâja),* y el *Atharva Veda,* XII, 3, 57, le llama incluso «víbora».

Desde el punto de vista de la experiencia lógica, ninguno de estos atributos ofídicos debería poder aplicarse a una divinidad uránica como Varuna. Pero el mito descubre una región ontológica inaccesible a la experiencia lógica superficial. El mito de Varuna revela la biunidad divina, la coincidencia de los contrarios, la totalización de los atributos en el seno de la divinidad. El mito expresa plástica y dramáticamente lo que la metafísica y la teología definen dialécticamente. Heráclito dice que «Dios es el día y la noche, el invierno y el verano, la guerra y la paz, la saciedad y el hambre: todas las oposiciones están en él» (fr. 64). De forma análoga se expresa este texto indio en el que se nos dice que la diosa «es Shrî («Esplendor») en casa de quienes hacen el bien, pero que es Alakshmî (es decir, lo contrario de Lakshmî, la diosa de la suerte y la prosperidad) en casa de los malos» *(Mârkandeya Purâna,* 74, 4). Pero este texto, a su vez, no hace sino expresar a su modo el hecho de que las grandes diosas indias (Kâli, etc.), como las grandes diosas en general, reúnen tanto atributos de dulzura como atributos terroríficos. Son a la vez divinidades de la fecundidad y de la destrucción, del nacimiento y de la muerte (y con frecuencia también diosas de la guerra). A Kâli, por ejemplo, se la llama «la dulce y la benevolente», lo cual no impide que su mitología y su iconografía sean terroríficas (Kâli está cubierta de sangre, lleva un collar de cráneos humanos, sostiene un cáliz hecho de un cráneo, etc.) y que su culto sea el más sangriento de Asia. En la India, cada divinidad presenta, junto a una «forma dulce», una «forma terrible» *(krodhamûrti).* En este aspecto, Shiva puede ser considerado como el arquetipo de toda una serie de dioses y diosas, puesto que crea y destruye rítmicamente el universo entero.

159. «COINCIDENTIA OPPOSITORUM», MODELO MITICO

Todos estos mitos nos revelan dos cosas: 1) la polaridad de dos personalidades divinas, salidas de un mismo principio y destinadas, en algunas versiones, a reconciliarse en un *illud tempus* escatológico; 2) la *coincidentia oppositorum* en la estructura profunda de la divinidad, que se muestra alternativa o conjuntamente benévola y terrible, creadora y destructora, solar y ofídica (= manifiesta y virtual), etc. En este sentido, se puede decir que el mito revela, más profundamente de lo que podría hacerlo la propia experiencia racionalista, la estructura misma de la divinidad, que está por encima de los atributos y reúne en sí todos los contrarios. Prueba de que no es ésta una experiencia mítica aberrante es el hecho de que aparece casi universalmente incluida en la experiencia religiosa de la humanidad, incluso en una tradición tan rigurosa como la judeo-cristiana. Yahvé es a la vez bueno y colérico; el Dios de los místicos y de los teólogos cristianos es *terrible* y *dulce*, y de esta *coincidentia oppositorum* han partido las especulaciones más audaces de un Pseudo-Dionisio, de un Maestro Eckardt o de un Nicolás de Cusa.

La *coincidentia oppositorum* es una de las formas más arcaicas en que se ha expresado la paradoja de la realidad divina. Volveremos sobre ella al tratar de las «formas» divinas, esto es, de la estructura *sui generis* que cada «personalidad» divina revela, pero dejemos bien sentado que la personalidad divina no puede en ningún caso ser considerada como una simple proyección de la personalidad humana. No obstante —aunque esta concepción de que todos los contrarios coinciden (mejor dicho, son trascendidos) constituye precisamente la definición *mínima* de la divinidad y muestra hasta qué punto es ésta «algo absolutamente otro», absolutamente distinto del hombre—, la *coincidentia oppositorum* se ha convertido en modelo ejemplar para determinadas categorías de hombres religiosos o para ciertas modalidades de experiencia religiosa. El hombre puede realizar la *coincidentia oppositorum* o la trascendencia de todos los atributos de mil maneras distintas. La orgía, por ejemplo, representa esa coincidencia en el nivel más ele-

mental de la vida religiosa, puesto que simboliza la regresión a lo amorfo y lo indistinto, la recuperación de un estado en el que todos los atributos quedan abolidos y en el que coinciden los contrarios. Pero resulta que, por otro lado, percibimos las mismas enseñanzas en el ideal del sabio y del asceta oriental, cuyas técnicas y métodos contemplativos tienden a trascender radicalmente todas las cualidades, de cualquier naturaleza que sean. El asceta, el sabio, el «místico» indio o chino se esfuerzan por eliminar de su experiencia y de su conciencia toda especie de «extremos», es decir, por adquirir un estado de neutralidad y de indiferencia perfectas, por llegar a ser impermeables al placer y al dolor, etc., por lograr la autonomía. Esta superación de los extremos mediante la ascesis y la contemplación lleva también a la «coincidencia de los contrarios»; la conciencia de esos hombres ya no conoce el conflicto, y las parejas de contrarios (placer y dolor, deseo y repulsión, frío y calor, agrado y desagrado, etc.) desaparecen de su experiencia, al tiempo que se opera en ellos una «totalización» paralela a la «totalización» de los extremos en el seno de la divinidad. Por otro lado, ya hemos visto (§ 57; cf. Eliade, *Cosmical Homology and Yoga)* que para el oriental resulta inconcebible la perfección sin una totalización efectiva de los contrarios. El neófito empieza por intentar «cosmificar» toda su experiencia, asimilándola a los ritmos que dominan el universo (el sol y la luna); pero una vez obtenida esta «cosmificación», dirige todo su esfuerzo a *unificar* el «sol» y la «luna», es decir, a asumir el *cosmos entero:* rehace dentro de sí, y por cuenta propia, la unidad primordial de antes de la creación; una unidad que no significa el caos de la precreación, sino el *ser* indiferenciado en el que todas las formas están reabsorbidas.

160. EL MITO DE LA ANDROGINIA DIVINA

Este nuevo ejemplo aclarará aún más el esfuerzo que hace el hombre religioso por imitar el arquetipo divino revelado por los mitos. Coexistiendo como coexisten todos los atributos en la divinidad, nada tiene de sorprendente que coincidan en ella también, en forma más o menos ex-

plícita, los dos sexos. La androginia divina no es sino una fórmula arcaica de la biunidad divina; el pensamiento mítico y religioso, antes de expresar el concepto de la biunidad divina en términos metafísicos *(esse non esse)* o teológicos (manifestado-no manifestado), lo expresó en términos biológicos (bisexualidad). Ya hemos tenido más de una vez la ocasión de comprobar que la ontología arcaica se expresa en términos biológicos. Pero no nos dejemos engañar por la figura externa de ese lenguaje, tomando la terminología mítica en el sentido concreto, profano («moderno») de las palabras. «*La mujer*» en un texto mítico o ritual no es nunca la «mujer»: nos remite al principio cosmológico incorporado en ella. De la misma manera, la androginia divina, que aparece en tantos mitos y tantas creencias, tiene un valor teórico, metafísico. La verdadera intención de la fórmula es expresar —en términos biológicos— la coexistencia de los contrarios, de los principios cosmológicos (esto es, *masculino* y *femenino)* en el seno de la divinidad.

No es éste el lugar para ocuparnos de un problema que tratamos ya en nuestro *Mythe de la réintégration.* Recordemos simplemente que las divinidades de la fertilidad cósmica son en su mayoría andróginas, o son femeninas un año y masculinas al año siguiente (cf., por ejemplo, el «Espíritu del Bosque» de los estonianos). La mayoría de las divinidades de la vegetación (tipo Atis, Adonis, Dionisos) y de la gran madre (tipo Cibeles) son bisexuadas. En una religión tan arcaica como la australiana, el dios primordial es andrógino y andrógino es también el de las religiones más desarrolladas, en la India, por ejemplo (a veces, incluso Dyaus; Purusha, el macrantropo cósmico del *Rig Veda,* X, 90, etc.). La pareja más importante del panteón indio, Shiva-Kâli, es representada algunas veces como un solo ser *(ardhanârîshvara).* Y la iconografía tántrica está plagada de imágenes en las que aparece el dios Shiva abrazando estrechamente a Shakti, su propio «poder», representado bajo la forma de una divinidad femenina (Kâli). Por otro lado, toda la mística erótica india tiene por objetivo específico alcanzar la perfección del hombre por su identificación con una «pareja divina», es decir, por vía de androginia.

La bisexualidad divina es un fenómeno extremadamente frecuente en las religiones (cf. A. Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit* [Tubinga 1934]) y —cosa notable— hasta las *divinidades masculinas o femeninas por excelencia* son andróginas. Bajo cualquier forma que se manifieste, la divinidad es siempre la realidad última, el poder absoluto, y esa realidad y ese poder no se dejan limitar por ninguna clase de atributos ni cualidades (bueno, malo, masculino, femenino, etc.). Varios de los dioses egipcios más antiguos eran bisexuados (Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt,* 7, 9). En Grecia se aceptó la androginia hasta los últimos siglos de la Antigüedad (cf., por ejemplo, Jung-Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie,* 83). Casi todos los dioses importantes de la mitología escandinava conservan todavía huellas de androginia: Odín, Loki, Tuisto, Nerthus, etc. (cf. Jan de Vries, *Handbuch d. germanischen Religionsgeschichte,* II, 306; íd., *The Problem of Loki,* 220s). El dios iranio del tiempo ilimitado, Zerván, que los historiadores griegos tradujeron con razón por Cronos, es también andrógino (E. Benveniște, *The Persian Religion,* 113s), y como recordábamos con anterioridad, es padre de los dos hermanos gemelos Ormuzd y Ahrimán, el dios del «bien» y el dios del «mal», el dios de la «luz» y el dios de las «tinieblas». Los chinos tienen también una divinidad suprema andrógina, que es precisamente el dios de la oscuridad y de la luz (cf. C. Hentze, *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen,* 119): el símbolo es coherente, puesto que la luz y las tinieblas no son sino aspectos alternantes de una misma y única realidad; considerados aisladamente pueden parecer separados, opuestos, pero para el sabio son más que «gemelos» (como Ormuzd y Ahrimán): son una misma y única esencia, manifestada unas veces y no manifestada otras.

Las «parejas divinas» (del tipo Bêl-Bêlit, etc.) son, las más de las veces, invenciones tardías o formulaciones imperfectas de la androginia primordial, característica de toda divinidad. Los semitas, por ejemplo, llamaban a la diosa Tanit «la hija de Ba'al», y a Astarté, «el nombre de Ba'al» (Bertholet, *op. cit.,* 21). Son innumerables los casos en que se daba a la divinidad el nombre de «padre y madre»

(Bertholet, 19); de su propia sustancia, y sin otra intervención, nacen los mundos, los seres, el hombre. La androginia divina tiene como consecuencia lógica la monogenia o autogenia: muchísimos mitos cuentan cómo la divinidad se dio a sí misma la existencia, manera simple y dramática de indicar que la divinidad se basta plenamente. El mismo mito —apoyado esta vez en una metafísica refinada— vuelve a aparecer en las especulaciones neoplatónicas y gnósticas del final del mundo antiguo.

161. EL MITO DE LA ANDROGINIA HUMANA

Al mito de la androginia divina (que es la fórmula de *coincidentia oppositorum* que mejor revela la paradoja de la existencia divina) corresponde toda una serie de mitos y de rituales relativos a la androginia humana. El mito divino es en ellos el paradigma de la experiencia religiosa del hombre. En muchísimas tradiciones, el «hombre primordial», el antepasado, es andrógino (tipo Tuisto), y versiones míticas más tardías hablan de «parejas primordiales» (tipo Yama = «gemelo», y su hermana Yamî, o la pareja irania Yima-Yimagh, Mashyagh-Mashyânagh). Varios comentarios rabínicos dan a entender que algunas veces se ha concebido también a Adán como andrógino. El nacimiento de Eva no habría sido, pues, en definitiva, sino la escisión del andrógino primordial en dos seres: varón y hembra. «Adán y Eva estaban hechos espalda con espalda, unidos por los hombros; entonces Dios los separó de un hachazo o cortándolos en dos. Otros son de opinión distinta: el primer hombre (Adán) era hombre por el lado derecho y mujer por el izquierdo; pero Dios lo dividió en dos» *(Bereshit rabbâ,* I, 1, fol. 6, col. 2, etc.; para más textos, véase A. Krappe, *The Birth of Eve,* en *Gaster Anniversary Volume* [1936] 312-322). La bisexualidad del primer hombre es una tradición todavía muy viva en las llamadas sociedades «primitivas» (por ejemplo, en Australia, en Oceanía; cf. los trabajos de Winthuis) y aparece conservada o reformada en una antropología tan elaborada como la de Platón *(Banquete,* 189s) y la de los gnósticos (cf. nuestro *Mythe de la réintégration,* en rumano, 83s).

Una prueba más de que la androginia del hombre primordial debe entenderse como expresión de la perfección y de la totalización nos la da el hecho de que el andrógino primordial era muchas veces concebido como esférico (Australia, Platón); ahora bien, es un hecho conocido que, desde las culturas arcaicas (por ejemplo, en China), la esfera ha simbolizado la perfección y la totalidad. El mito del andrógino esférico se funde con el del huevo cosmogónico. Así, por ejemplo, según la tradición taoísta, en los orígenes los «hálitos» —que entre otras cosas encarnaban a los dos sexos— estaban confundidos y formaban un huevo, el Gran Uno, del que se separaron más tarde el cielo y la tierra. Es evidente que este esquema cosmológico sirvió de modelo a las técnicas de fisiología mística de los taoístas (cf. H. Maspero, *Les procédés «de nourrir le principe vital» dans la religion taoïste ancienne:* «Journal Asiatique» [abril-junio 1937] 207, n. 1).

El mito del dios andrógino y del «antepasado» (el «hombre primordial») bisexuado es el paradigma de todo un conjunto de ceremonias colectivas que tienden a *reactualizar periódicamente* aquella condición inicial considerada como el modo perfecto de la humanidad. Además de las operaciones de circuncisión y subincisión que tienen por objeto transformar ritualmente al joven australiano o australiana en un andrógino (véanse los estudios de Winthuis, Roheim, etc.), hay que mencionar todas las ceremonias del «cambio de trajes» que no son sino versiones atenuadas de la androginia (cf. sobre los griegos, Martin P. Nilsson, *Griechische Feste,* 370s; sobre la época del Carnaval, Dumézil, *Le problème des Centaures,* 140, 180, etc.; sobre la India, J. J. Meyer, *Altindische Trilogie,* I, 76, 86, etc.; sobre las fiestas de primavera en Europa, *ibíd.,* I, 88s; E. Crawley-Besterman, *The Mystic Rose,* I, nueva edición [Londres 1927] 313s, etc.). En la India, en Persia y en otras regiones de Asia, el ritual del «cambio de vestiduras» desempeña un papel capital en las fiestas agrícolas. En ciertas regiones de la India, en una fiesta de la diosa de la vegetación (que naturalmente es también andrógina), los hombres llevan incluso senos postizos (J. J. Meyer, I, 182s).

En una palabra: el hombre siente periódicamente la ne-

cesidad de recobrar —aunque sea por un segundo— la condición de la humanidad perfecta, en la que los sexos coexistían como coexisten en la divinidad junto a sus demás cualidades y atributos. El hombre que se ponía ropas de mujer no se convertía por ello en mujer, como a primera vista pudiera parecer, sino que realizaba por unos instantes la unidad de los sexos, lograba un estado que le facilitaba la comprensión total del cosmos. La necesidad que el hombre siente de anular periódicamente la condición diferenciada y fija, para volver a encontrar la «totalización» primordial, tiene la misma explicación que las «orgías» periódicas en las que todas las formas se desintegran para poder volver al «todo uno» de antes de la creación. Volvemos, pues, a encontrar aquí una vez más la necesidad de abolir el pasado, de suprimir la «historia» y comenzar una nueva vida por una nueva creación. Morfológicamente, el ritual del «cambio de trajes» es análogo a la «orgía» ceremonial; era frecuente además que este «disfrazarse» diera ocasión a orgías propiamente dichas. No obstante, las variaciones —aun las más aberrantes— de estos rituales no logran anular su significación esencial, esto es, la reintegración del hombre a la condición paradisíaca del «hombre primordial». Y todos estos rituales tienen por modelo ejemplar los mitos de la androginia divina.

Si quisiéramos aumentar el número de ejemplos sobre la función paradigmática de los mitos, bastaría que recordáramos aquí buena parte de lo recogido en los capítulos anteriores. Como hemos visto, no siempre se trata de paradigmas de un ritual, sino que pueden serlo también de otras experiencias religiosas y metafísicas, tales como la «sabiduría», las técnicas de fisiología mística, etc. Podría decirse incluso que los mitos fundamentales revelan arquetipos que el hombre trata muchas veces de realizar fuera de la vida religiosa propiamente dicha. Citemos sólo un ejemplo: la androginia se obtiene no sólo por las operaciones quirúrgicas que acompañan a las ceremonias australianas de iniciación, por una «orgía» ritual, por un «cambio de trajes», etc., sino también por procedimientos de alquimia (cf. *Rebis,* fórmula de la «piedra filosofal», llamada también el «andrógino hermético»), por el matrimo-

nio (por ejemplo, en la Cábala) e incluso (en la ideología romántica alemana) por el acto sexual (referencias en nuestro *Mitul Reintegrarii,* 82s). En el fondo, se puede incluso hablar de una «androginización» del hombre por el amor, puesto que en el amor cada sexo adquiere, conquista, las «cualidades» del sexo opuesto (la gracia, la sumisión, la abnegación que adquiere el hombre enamorado, etc.).

162. MITOS DE RENOVACION, DE CONSTRUCCION, DE INICIACION, ETC.

El mito no puede ser considerado en ningún caso como la simple proyección fantástica de un acontecimiento «natural». En el plano de la experiencia mágico-religiosa, la naturaleza —ya lo hemos dicho— no es nunca «natural». Lo que a la mentalidad empírico-racionalista le parece una *situación* o un *proceso* natural, es para la experiencia mágico-religiosa una cratofanía o una hierofanía. Y únicamente por estas cratofanías o estas hierofanías llega la «naturaleza» a ser objeto mágico-religioso y, en cuanto tal, a interesar a la fenomenología religiosa y a la historia de las religiones. Los mitos de los «dioses de la vegetación» constituyen en este aspecto un ejemplo excelente de transmutación y valorización de un acontecimiento cósmico «natural». No es la desaparición y la reaparición periódica de la vegetación lo que ha creado las figuras y los mitos de estos dioses (del tipo Tammuz, Atis, Osiris, etc.); en todo caso, no ha sido la simple observación empírico-racionalista de ese fenómeno «natural». La aparición y desaparición de la vegetación se han sentido siempre, en la experiencia mágico-religiosa, como un *signo* de la creación periódica del cosmos. La pasión, la muerte y la resurrección de Tammuz, en lo que ellas revelan y tal como se revelan en el mito, están tan lejos del «fenómeno natural» del invierno y de la primavera como Madame Bovary o Ana Karenina de un simple adulterio. Porque el mito, como la obra de arte, es un acto de creación autónoma del espíritu, y es *ese acto de creación* el que opera la revelación y no su materia o los acontecimientos en que se basa. En una palabra: es el mito de Tammuz el que *revela* el drama de la

muerte y la resurrección de la vegetación, y no al revés.

En efecto, el mito de Tammuz, como el de los demás dioses de este tipo, descubre una modalidad cósmica que rebasa con mucho la zona de la vida vegetal; descubre, por un lado, *la unidad* fundamental vida-muerte, y por otro, las esperanzas que esta unidad fundamental hace concebir al hombre respecto de su propia vida después de la muerte. Desde este punto de vista, el mito de la pasión, muerte y resurrección de los «dioses de la vegetación» puede ser considerado como paradigma de la condición humana: revela la «naturaleza» mejor y más íntimamente que cualquier observación y experiencia empírico-racionalista, y para mantener y renovar esa revelación es para lo que hay que celebrar y repetir el mito; la aparición y la desaparición de la vegetación, tomadas en sí mismas, en tanto que «fenómenos cósmicos», no son sino eso: una aparición y desaparición periódica de la vida vegetal. Es el mito el que transfigura ese *acontecimiento* en *categoría;* sin duda, porque la muerte y la resurrección de los dioses de la vegetación se convierten en arquetipos de todas las muertes y todas las resurrecciones cualesquiera que sean y cualquiera que sea el plano en que se manifiesten, pero además porque revelan el destino de la condición humana mejor que cualquier otro medio empírico-racionalista.

Asimismo, ciertos mitos cosmogónicos que relatan la creación del universo a partir del cuerpo de un gigante primordial, o incluso del cuerpo y la sangre del propio dios creador, se han convertido en el modelo no sólo de los «ritos de construcción» (que, como es sabido, implican el sacrificio de un ser vivo en el momento de levantar una casa, un puente, un santuario), sino en el modelo de toda «creación» en el más amplio sentido del vocablo. El mito ha revelado la condición de todas las «creaciones» cuya realización requiere una «animación», es decir, una transmisión directa de la vida por parte de una criatura que la posea, y ha revelado al mismo tiempo *la incapacidad del hombre para crear,* excepción hecha del caso de su propia función reproductora, que, por otro lado, es atribuida, en muchísimas sociedades, a fuerzas religiosas externas al hombre (se cree que los niños vienen de los árboles, de las piedras, de las aguas, de los «antepasados», etc.).

Son muchísimos los mitos y las leyendas que describen las «dificultades» con que tropieza un semidiós o un héroe para penetrar en un «ámbito prohibido», que simboliza siempre un terreno trascendente: el cielo o el infierno. Hay que atravesar un puente como el filo de un cuchillo, una liana que se tambalea, el espacio entre dos rocas que casi se tocan, una puerta que se entreabre sólo un segundo, una región rodeada de montañas, de agua, de un círculo de fuego y guardada por monstruos, o una puerta situada en el lugar «en que se juntan el cielo y la tierra» o en que se reúnen «los finales del año» (*Jaîminïya Up. Brâhmana,* I, 5, 5; I, 35, 7-9, etc.; véanse sobre algunos de estos temas míticos, A. B. Cook, *Zeus,* III/2 [Cambridge 1940] apéndice P, «Floating Islands», 975-1016; A. Coomaraswamy, *Symplegades,* Hom. a George Sarton [Nueva York 1947] 463-488). Algunas versiones de este mito de las «pruebas», como los trabajos y las aventuras de Hércules, la expedición de los argonautas, etc., tuvieron un brillante desarrollo literario en la Antigüedad, constantemente explotadas y refundidas por mitógrafos y poetas; también fueron imitadas en los ciclos de leyendas semihistóricas, como el ciclo de Alejandro Magno, que vaga también por el país de las tinieblas, busca la hierba de vida, lucha contra monstruos, etc. Muchos de estos mitos eran indiscutiblemente el arquetipo de ritos de iniciación (cf., por ejemplo, el duelo con el monstruo tricéfalo, la «prueba» clásica en las iniciaciones militares, estudiada por G. Dumézil, *Horace et les Curiaces* [París 1942]). Pero estos mitos de la «búsqueda del país trascendente» traducen algo más que escenarios iniciáticos; me refiero a la modalidad «paradójica» de la superación de la polaridad que todo mundo (toda «condición») lleva consigo. El paso por la «puerta estrecha», por el «ojo de la aguja», entre las «rocas que se tocan», etc., pone en juego siempre una pareja de contrarios (tipo bien-mal, noche-día, alto-bajo, etc.; cf. Coomaraswamy, 486). En este sentido, se puede decir que los mitos de la «búsqueda» y de las «pruebas iniciáticas» revelan, en forma plástica y dramática, el acto mismo por el que el espíritu trasciende un cosmos condicionado, polar y fragmentario, para volver a la unidad fundamental de antes de la creación.

163. LA ESTRUCTURA DE UN MITO: VARUNA Y VRTRA

El mito, como el símbolo, tiene su «lógica» propia, una coherencia intrínseca que le hace ser «verdadero» en múltiples planos, por alejados que éstos estén de aquel en que originariamente se manifestó. Anteriormente hemos dicho en cuántas formas y en cuántas perspectivas es «verdadero» —y, por tanto, aplicable, utilizable— el mito cosmogónico. Citemos un ejemplo más: el mito y la estructura de Varuna, dios celeste y soberano, todopoderoso, y que, en caso necesario, «ata» por su «poder espiritual», por la «magia». Pero su aspecto cósmico es todavía más rico: hemos visto que no es sólo un dios celeste, sino un dios lunar y acuático. En Varuna había, probablemente desde muy pronto, una dominante «nocturna», que ha sido subrayada por Bergaigne y, recientemente, por A. K. Coomaraswamy. Bergaigne reparaba *(La religion védique,* III, 113) en el comentarista de *Taittirîya Sambhîta,* I, 8, 16, 1, según el cual Varuna designa «aquel que envuelve como la oscuridad». Este aspecto «nocturno» de Varuna no debe interpretarse sólo en el sentido uránico de «cielo nocturno», sino también en un sentido más amplio, rigurosamente cosmológico y metafísico: también la noche *es* virtualidad, germen, no manifestación, y es precisamente esta modalidad «nocturna» de Varuna lo que le ha permitido convertirse en un dios de las aguas (ya Bergaigne, III, 128) y ha abierto el camino para su asimilación con el «demonio» Vrtra.

No es éste el lugar para tratar el problema «Vrtra-Varuna» y nos limitaremos a recordar que tienen más de un rasgo común. Aunque no se acepte el probable parentesco etimológico de sus dos nombres (Bergaigne, III, 115, etc.; Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power* [New Haven 1942] 29s), es importante consignar que ambos están relacionados con las aguas y, principalmente, con las «aguas retenidas» («el gran Varuna ha escondido el mar...», *Rig Veda,* IX, 73, 3) y que tanto a Vrtra como a Varuna se les llama a veces *mâyin,* «mago» (por ejemplo, II, 11, 10). Desde cierto punto de vista, estas distintas asimilaciones de Vrtra y de Varuna (como las demás mo-

dalidades y funciones de Varuna) se corresponden y se justifican mutuamente. La noche (lo no manifestado) y las aguas (lo virtual, los gérmenes), la «trascendencia» y el «no actuar» (caracteres todos de los dioses celestes y soberanos) tienen una solidaridad a la vez mítica y metafísica con todos los dioses que «atan», por un lado, y con el Vrtra, que ha «retenido», «detenido» o «encadenado» las aguas, por otro. En el plano cósmico, también Vrtra «ata». Como todos los grandes mitos, el mito de Vrtra es, pues, multivalente y su interpretación no se agota en un solo sentido. Puede decirse incluso que una de las funciones principales del mito es fijar, legitimar los niveles de lo real que —tanto ante la conciencia inmediata como ante la reflexión— se presentan como múltiples y heterogéneos. Así, en el mito de Vrtra, junto a otros valores, se percibe un retorno a lo no manifestado, una «detención», un «vínculo» que impide el despliegue de las formas, es decir, de la vida cósmica. Claro está que no debe llevarse demasiado lejos el paralelismo entre Vrtra y Varuna. Pero tampoco se puede negar el parentesco estructural entre el Varuna «nocturno», que «no actúa», el «mago», que ata a distancia a los culpables, y el Vrtra, que «encadena» las aguas. Tanto la acción del uno como la del otro tienen por efecto parar la vida, acarrear la muerte, en el plano individual en un caso y en el plano cósmico en otro.

164. MITO, «HISTORIA EJEMPLAR»

Todo mito, cualquiera que sea su naturaleza, enuncia un acontecimiento ocurrido *in illo tempore,* y por este hecho constituye un precedente ejemplar para todas las acciones y «situaciones» venideras que repitan aquel acontecimiento. Todos los rituales, todas las acciones con sentido que el hombre ejecuta repiten un arquetipo mítico; ahora bien, ya dijimos (§ 150) que la repetición lleva consigo la abolición del tiempo profano y la proyección del hombre en un tiempo mágico-religioso que nada tiene que ver con la duración propiamente dicha y constituye ese «eterno presente» del tiempo mítico. Lo cual equivale a decir que, conjuntamente con las otras experiencias mágico-

religiosas, el mito reintegra al hombre a una época atemporal, que en realidad es un *illud tempus,* es decir, un tiempo auroral, «paradisíaco», allende la historia. Al realizar un rito cualquiera, el hombre trasciende el tiempo y el espacio profanos; de la misma manera, al «imitar» un modelo mítico o simplemente al escuchar ritualmente (es decir, tomando parte en ello) el recitado de un mito, el hombre es arrancado del devenir profano y vuelve al gran tiempo.

Para la mentalidad moderna, el mito (y con él todas las demás experiencias religiosas) deroga la «historia» (§ 150). Pero hay que tener en cuenta que la mayoría de los mitos, por el solo hecho de enunciar *lo ocurrido «in illo tempore»,* son ya ellos mismos una *historia ejemplar* del grupo humano que los ha conservado y del cosmos de ese grupo. Hasta el mito cosmogónico es una *historia,* puesto que cuenta lo ocurrido *ab origine.* Con una reserva, claro está: que no se trata de «historia» en el sentido moderno de la palabra —de acontecimientos irreversibles y no repetibles—, sino de una *historia ejemplar* que puede repetirse (periódicamente o no) y que cobra su sentido y su valor precisamente en su repetición. *La historia que fue en los orígenes* debe repetirse porque toda epifanía primordial es *rica;* dicho de otro modo: no se agota por una sola manifestación. Por otra parte, los mitos son ricos por su contenido, el cual, por ser ejemplar, tiene un *sentido,* crea algo, anuncia alguna cosa, etc.

La función de historia ejemplar que los mitos tienen se percibe además en la necesidad que el hombre arcaico siente de mostrar las «pruebas» del acontecimiento registrado en el mito. Tomemos, por ejemplo, un tema mítico corriente: por tal o cual cosa, los hombres se hicieron mortales, o bien las focas perdieron los dedos, o le salieron manchas a la luna. Para la mentalidad arcaica, son cosas perfectamente «demostrables», puesto que el hombre efectivamente *es* mortal, las focas efectivamente *no tienen* dedos y en la luna *se ven* manchas. El mito que revela cómo fue pescada la isla Tonga en el fondo del océano queda probado por el hecho de que se puede ver todavía la caña que sirvió para pescarla y la roca en la que se enganchó el anzuelo (Ehnmark, *Anthropomorphism and Miracle,* 181-182). Esa

necesidad de probar la veracidad del mito nos ayuda a comprender el sentido que la historia y los «documentos históricos» tenían para la mentalidad arcaica. Denuncia la importancia que el hombre primitivo concede a las cosas que *realmente han acontecido,* a los acontecimientos que concretamente han tenido lugar en su entorno; denuncia su apetito por lo «real», por lo que «es» plenamente. Pero, al mismo tiempo, la función ejemplar de esos acontecimientos del *illud tempus* es indicio del interés que el hombre arcaico siente por las realidades significativas, creadoras, paradigmáticas. Interés que sobrevive todavía en los primeros historiadores del mundo antiguo, para quienes el «pasado» no tenía sentido más que en la medida en que era un ejemplo que imitar y, por consiguiente, la *summa* pedagógica de toda la humanidad. Si se quiere entender bien esta misión de «historia ejemplar» que al mito le ha cabido es preciso relacionarla con la tendencia del hombre arcaico a realizar concretamente un arquetipo ideal, a vivir «experimentalmente» la eternidad en este mundo; aspiración que descubrimos al analizar el tiempo sagrado (§ 155).

165. DEGRADACION DE LOS MITOS

El mito puede degradarse en leyenda épica, balada o novela o sobrevivir en formas menores —«supersticiones», costumbres, nostalgias, etc.— sin perder por ello su estructura ni su alcance. Hemos visto que el mito del árbol cósmico se conserva en las leyendas y en los ritos de la recogida de las hierbas medicinales (§ 111). Las «pruebas», los sufrimientos, las peregrinaciones del candidato a la iniciación sobreviven en el relato de los sufrimientos y obstáculos por que tiene que pasar el héroe épico o dramático antes de alcanzar sus fines (Ulises, Eneas, Parsifal, ciertos personajes de Shakespeare, Fausto, etc.). Todas estas «pruebas», estos «sufrimientos» contados en la epopeya, el drama o la novela se pueden reducir fácilmente a los sufrimientos y obstáculos rituales del «camino hacia el centro» (§ 146). Es verdad que el «camino» no tiene ya aquel carácter iniciático; pero, tipológicamente, el errar de Ulises o la conquista del Santo Grial siguen apareciendo en las grandes

novelas del siglo XIX, por no hablar de la literatura popular, cuyo origen arcaico es bien conocido. La novela policíaca de hoy cuenta la lucha entre un criminal y un detective (el «genio malo» y el «genio bueno», el dragón y el príncipe encantado de los cuentos, etc.); algunas generaciones más atrás, en cambio, gustaban los relatos en que un principito huérfano o una niña inocente tenían que habérselas con un «malvado», y hace ciento cincuenta años estaban en moda las novelas «negras» y «frenéticas», con sus «monjes negros», sus «italianos», sus «forajidos», sus «jóvenes raptadas» y sus «protectores enmascarados», etc.; son matices distintos de afabulación, que se explican por las distintas orientaciones y colores que la sensibilidad popular ha ido teniendo; pero el tema sigue siendo el mismo.

Evidentemente, a cada nuevo paso se hacen más «densos» el conflicto y los personajes dramáticos, se oscurece la transparencia originaria y se multiplican las notas específicas de «color local». Pero los modelos transmitidos desde el pasado más remoto no desaparecen; no pierden su poder de reactualización. Siguen siendo válidos para la conciencia «moderna». Un ejemplo entre mil: Aquiles y Sören Kierkegaard. Aquiles, como muchos otros héroes, no se casa, a pesar de que se le había predicho una vida feliz y fecunda si contraía matrimonio; pero entonces hubiera tenido que renunciar a ser un *héroe,* no hubiera realizado lo «único», no hubiera conquistado la inmortalidad. Kierkegaard pasa por el mismo drama existencial en el caso de Regina Olsen; rehúsa el matrimonio para seguir siendo él mismo, «el único», para poder esperar lo eterno, rechazando la modalidad de una existencia feliz en lo «general». Nos lo confiesa claramente en un fragmento de su *Diario íntimo:* «Sería más feliz, en un sentido finito, si pudiera alejar de mí este velo que siento en mi carne; pero en un sentido infinito, estaría perdido» (VIII, A 56). Y he aquí cómo una estructura mítica continúa siendo realizable, y efectivamente realizada, en el plano de la experiencia existencialista, y en este caso concreto, sin conciencia ni influencia ninguna seguramente, del modelo mítico.

El arquetipo sigue siendo creador aun después de haberse «degradado» a niveles cada vez más bajos. Tómese, por ejemplo, el mito de las Islas Afortunadas o del Paraíso

Terrestre, que ha obsesionado no sólo la imaginación de los profanos, sino la ciencia náutica hasta la época gloriosa de los grandes descubrimientos marítimos. Casi todos los navegantes, incluso aquellos que perseguían un fin económico preciso (la ruta de las Indias), pensaban *además* en las Islas de los Bienaventurados o del Paraíso Terrestre. Y es de todos conocido que efectivamente algunos creyeron haber descubierto la isla del Paraíso. Desde los fenicios a los portugueses, todos los grandes descubrimientos fueron promovidos por este mito del país edénico. Y estos viajes, estas búsquedas, estos descubrimientos han sido los únicos que han llegado a tener un sentido espiritual, a ser creadores de cultura. Si el recuerdo del viaje de Alejandro a la India ha sido imperecedero es porque, asimilado a la categoría mítica, satisface esa necesidad de «geografía mítica», única de la que el hombre no puede prescindir. Las bases comerciales de los genoveses en Crimea y en el mar Caspio y las de los venecianos en Siria y en Egipto suponían una ciencia náutica desarrolladísima, y, sin embargo, estas rutas comerciales «no han dejado ningún recuerdo en la historia de los descubrimientos geográficos» (Leonardo Olschki, *Storia letteraria delle scoperte geografiche* [Florencia 1937] 195). En cambio, las expediciones para descubrir países míticos no han creado sólo leyendas: han hecho que progresara además la ciencia geográfica.

Estas islas y estas nuevas tierras conservaron su carácter mítico aún mucho tiempo después de haberse convertido la geografía en una ciencia. «La isla de los bienaventurados» ha sobrevivido a Camoens, al Siglo de las Luces, a la época romántica y aún conserva su lugar en la nuestra. Pero la isla mítica ya no significa el paraíso terrestre: es la isla del amor (Camoens), la isla del «buen salvaje» (Daniel Defoe), la isla de Euthanasius (Eminescu) o la isla «exótica», país de ensueño, de bellezas ocultas, isla de la libertad, del *jazz,* del descanso perfecto, de las vacaciones ideales, de los cruceros de lujo, a la que el hombre moderno aspira a través del espejismo de la literatura, del cine o sencillamente de su imaginación. La *función* del país edénico, privilegiado, sigue siendo la misma; sólo su valorización ha ido variando, desde el paraíso terrestre (en el sentido que la Biblia da a esta palabra) hasta el paraíso exótico

con el que sueñan nuestros contemporáneos. Es una «caída», es cierto, pero una caída fecunda. En todos los niveles de la experiencia humana, por humildes que sean, el arquetipo sigue valorizando la existencia y creando «valores culturales»: la isla de las novelas modernas o la isla de Camoens son valores de cultura en la misma medida que las numerosas islas de la literatura medieval.

Queremos decir que el hombre, aunque escapara a todo lo demás, seguirá siendo inexorablemente prisionero de sus intuiciones arquetípicas, creadas en el momento en que llegó a tener conciencia de su situación en el cosmos. La nostalgia del paraíso aflora en los actos más triviales del hombre moderno. Lo *absoluto* no puede extirparse: puede sólo degradarse. Y la espiritualidad arcaica sobrevive a su modo, no como *acto,* no como algo que puede acontecer realmente para el hombre, sino como una nostalgia creadora de valores autónomos: arte, ciencias, mística social, etc.

BIBLIOGRAFIA

Repertorios: A. H. Krappe, *Mythologie universelle* (París 1930); íd., *La Genèse des Mythes* (París 1938); L. H. Gray y G. F. Moore (eds.), *The Mythology of all Races*, 13 vols. il. (Boston 1916-1932); F. Guirand (en colaboración), *Mythologie générale* (París 1935); J. Cinti, *Dizionario mitologico* (Milán 1935); R. Pettazzoni, *Miti e Leggende*, I: *Africa e Australia* (Turín 1947); J. de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie* (Friburgo-Munich 1961).

Escuela mitológica «naturalista»: Fr. M. Müller, *Essays of Comparative Mythology* (Oxford 1856); íd., *Contributions to the Study of Mythology* (Londres 1896; trad. francesa: *Nouvelles études de mythologie* [París 1898]); W. Cox, *An Introduction to the Science of Comparative Mythology* (Londres 1881-1883); A. Kuhn, *Mythologische Studien*, I (Gütersloh 1886); A. de Gubernatis, *Zoological Mythology* (Londres 1872); íd., *La mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal*, 2 vols. (París 1878-1882).

Escuela mitológica «astral»: Ed. Stucken, *Astralmythen* (Leipzig 1896-1907); E. Siecke, *Liebesgeschichte des Himmels* (Estrasburgo 1892); íd., *Mythologische Briefe* (Berlín 1901), etc.; H. Lesmann, *Aufgabe und Ziele der vergleichenden Mythenforschung* (Mythologische Bibliothek, I; Leipzig 1908); E. Böklen, *Adam und Kain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung* (Leipzig 1907); íd., *Die Entstehung der Sprache im Lichte des Mythos* (Berlín 1922); K. von Spiess, *Prähistorie und Mythos* (W. Neustadt 1910); Fr. Langer, *Intellektual Mythologie. Betrachtungen über das Wesen des Mythus und der mythologischen Methode* (Leipzig-Berlín 1917).

Escuela mitológica, antropológica y etnográfica: A. Lang, *Modern Mythology* (Londres 1897); íd., *Myth, Ritual and Religion*, I-II (Londres 1901); íd., *Custom and Myth* (nueva edición; Londres 1904); íd., *Making of Religion* (Londres ³1909); P. Ehrenreich, *Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt:* «Zeit. f. Ethnologie», Supl. anual (1905); íd., *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen* (Mythologische Bibliothek, IV/1; Leipzig 1910); A. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern* (Wiesbaden 1951).

Sobre los mitos cosmogónicos: F. Lukas, *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker* (Leipzig 1893); íd., *Das Ei als kosmogonische Vorstellung:* «Zeit. f. Vereins für Volkskunde» 4 (1894) 227-243; H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*

über Gen. 1 und Ap. Joh. 12 (Gotinga 1895); H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker* (Berlín 1936); F. K. Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie* (Lucerna-París 1946).

Monografías sobre diversos sistemas mitológicos: F. H. Cushing, *Outlines of Zuñi Creation Myths:* «Bulletin of the Bureau of Ethnology» 13 (Washington 1896); Fr. Boas, *Tsimshian Mythology:* «Bulletin of the Bureau of Ethnology» 31 (Washington 1916); A. E. Jensen, *Hainuwele* (Francfort del Maine 1939); A. A. Macdonell, *Vedic Mythology* (Estrasburgo 1897); E. W. Hopkins, *Epic Mythology* (Estrasburgo 1915); J. G. Frazer, *Mythes of the Origin of Fire* (Londres 1930; trad. francesa); véase, además, *The Mythology of all Races.*

Sobre la mitología griega y la estructura de los mitos griegos: O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte,* I-II (Munich 1906); íd., *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte* (Leipzig 1921); H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology Including its Extension to Rome* (Londres 1928); H. J. Rose, *Modern Methods in Classical Mythology* (St. Andrews 1930); M. P. Nilsson, *The Mycenian Origin of Greek Mythology* (Cambridge 1932); F. Dornseiff, *Die archaische Mythenerzählung* (Berlín 1933); P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque* (París 1934); W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos* (Stuttgart 1940); K. Fehr, *Die Mythen bei Pindar* (Zurich 1936); P. Frutiger, *Les mythes de Platon* (París 1930); M. Untersteiner, *La fisiologia del mito* (Milán 1946).

C. G. Jung y K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie* (Amsterdam-Leipzig 1941); K. Kerényi, *Mythologie und Gnosis:* «Eranos Jahrbuch» (1940-1941, Zurich 1942) 157-229; íd., *Die Geburt der Helena* (Zurich 1945); íd., *Prometheus. Das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz* (Zurich 1946).

Sobre mitos y rituales: S. H. Hooke (en colaboración), *Myth and Ritual* (Londres 1934); íd., *The Labyrinth* (Londres 1935; esp. S. H. Hooke, *The Myth and the Ritual Pattern,* 213-233; A. M. Hocart, *The Life-Giving Myth,* 263-281); C. Kluckhohn, *Myths and Rituals. A General Theory:* «Harvard Theological Review» 35 (1942) 45-79; S. E. Hyman, *The Ritual View of Myth and the Mythic,* en Th. A. Sebeok (ed.), *Myth. A Symposion* (Filadelfia 1955) 84-94; S. H. Hooke, *Myth and Ritual. Past and Present,* en *Myth. Ritual and Kingsship* (Oxford 1958) 1-21.

Sobre el pensamiento mítico: B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (Londres 1926); K. Th. Preuss, *Die religiöse Gehalt der Mythen* (Tubinga 1933); G. van der Leeuw, *Phäno-*

menologie der Religion (Tubinga 1933) esp. 389s; íd., *L'homme primitif et la religion* (París 1930) *passim;* L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive. Le monde mythiquc des Australiens et des Papous* (París 1936); R. Caillois, *Le mythe et l'homme* (París 1938); E. Ehnmark, *Anthropomorphism and Miracle* (Upsala-Leipzig 1939); A. E. Jensen, *Das Weltbild eines frühen Kultur:* «Paideuma» 3 (abril 1944) 1-83; M. Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (París 1947) esp. 220s; L. Seifert, *Sinndeutung des Mythos* (Munich 1954); E. Buess, *Geschichte des mythischen Erkennens* (Munich 1954).

E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken* (Leipzig 1922 = Studien der Bibliothek Wartburg, I); íd., *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* (Leipzig 1925 = Studien der Bibliothek Wartburg, VI); A. K. Coomaraswamy, *Angel and Titan. An Essay in Vedic Ontology:* «Journal of the American Oriental Society» 55 (1935) 373-419; íd., *The Darker Side of the Dawn* (Smithsonian Miscellaneous Collections, XCIV, 1; Washington 1935); íd., *Sir Gawain and the Green Knight: Indra and Namuci:* «Speculum» 19, 1 (1944) 2-23; íd., *On the Loathly Bride:* «Speculum» 20, 4 (1945) 391-404; íd., *Symplegades,* Hom. a G. Sarton (Nueva York 1947) 463-488; M. Eliade, *Les libres populaires dans la littérature roumaine:* «Zalmoxis» 2 (1939, publicado en 1941) 63-75; íd., *Mitul Reintegrarii* (Bucarest 1942); íd., *Le «dieu lieur» et le symbolisme des noeuds:* «Revue d'Histoire des Religions» 134 (julio-diciembre 1947-1948) 5-36; íd., *Images et symboles,* cap. IV; íd., *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition* (París 1949); íd., *Mito y realidad* (Madrid 1968; orig. francés: *Aspects du Mythe* [París 1963]).

Cuestiones de metodología: H. Steinthal, *Allgemeine Einleitung in die Mythologie:* «Archiv f. Relig.» 3 (1900) 249-273, 297-323; L. R. Farnell, *The Value and the Methods of Mythologic Study:* «Proceedings of the British Academy» 9 (1919) 37-51; M. P. Nilsson, *Moderne mythologische Forschung:* «Scientia» 51 (1932); J. H. Rose, *Mythology and Pseudo-Mythology:* «Folk-Lore» 46 (1935) 9-36.

CAPITULO XIII

ESTRUCTURA DE LOS SIMBOLOS

166. PIEDRAS SIMBOLICAS

Pocos son los fenómenos mágico-religiosos que bajo una u otra forma no implican un simbolismo. El material documental que hemos utilizado en los capítulos anteriores lo prueba sobradamente. Todo hecho mágico-religioso es una cratofanía, una hierofanía o una teofanía; esto es claro y no necesitamos volver sobre ello. Pero con frecuencia nos encontramos en presencia de cratofanías, hierofanías o teofanías *mediatas,* obtenidas por una participación o una integración en un sistema mágico-religioso, que es siempre un sistema simbólico, es decir, un simbolismo. Así, hemos visto, por ejemplo, que ciertas piedras se convierten en sagradas porque en ellas se encarnan almas de los muertos («antepasados»), o bien por el hecho de que manifiestan o representan una fuerza sagrada, una divinidad, o bien porque ha tenido lugar cerca de ellas un pacto solemne o un acontecimiento religioso, etc. Pero otras muchas piedras adquieren carácter mágico-religioso gracias a una hierofanía o a una cratofanía mediatas, es decir, por un simbolismo que les confiere valor mágico o religioso.

La piedra sobre la que durmió Jacob y desde la que vio en sueños la escalera de los ángeles se convirtió en sagrada por haber sido sede de una hierofanía. Pero otros *bethel* u *omphaloi* son sagrados por estar en el «centro del mundo» y, por consiguiente, en el punto de unión entre las tres zonas cósmicas. Evidentemente, el «centro» mismo es una zona sagrada, y por eso el objeto que lo encarna o lo representa se convierte también en sagrado, y puede, por esta razón, ser considerado como una hierofanía. Pero, al mismo tiempo, cabe decir que un *bethel* o un *omphalos* es un «símbolo» del «centro» en la medida en que ese *bethel* o ese *omphalos* llevan en sí una realidad transespacial (el «centro») y la introducen en un espacio profano. De la misma manera, ciertas piedras horadadas se convierten en sagradas gracias al simbolismo (solar o sexual) que su for-

ma revela. En este caso, la hierofanización se opera por un simbolismo patente, directamente revelado por la «forma» misma de la piedra (entendiendo por «forma», claro está, lo que aprehende la experiencia mágico-religiosa y no la experiencia empírico-racionalista). Pero hay otras piedras mágicas, medicinales o «preciosas» cuyo valor se debe a que participan de un simbolismo que no siempre resulta transparente. Algunos ejemplos aclararán las articulaciones de este simbolismo cada vez más intrincado que hubiera sido vano buscar en las hierofanías y las cratofanías líticas mencionadas anteriormente.

El jade es una «piedra preciosa» que ha desempeñado un papel considerable en el simbolismo arcaico chino (véase B. Laufer, *Jade,* passim). En el orden social, encarna la soberanía y el poder; en medicina es una panacea que se toma (Laufer, 296) para regenerar el organismo; era considerado además como el alimento de los espíritus y los taoístas creían que podía conferir la inmortalidad (De Groot, *Religious System of China,* I, 271-273); de ahí ha salido el importante papel que el jade ha tenido en la alquimia y el lugar que ha ocupado siempre en las teorías y las prácticas funerarias. En un texto del alquimista Ko-Hung se lee: «Poniendo oro y jade en los nueve orificios del cadáver, se evitará su putrefacción» (Laufer, 299, nota). El tratado *T'ao Hung-Ching* (siglo V) da, por otro lado, las precisiones siguientes: «Si al abrir una tumba antigua el cadáver parece estar vivo en su interior, sabréis que hay dentro y fuera del cuerpo una gran cantidad de oro y de jade. Según las disposiciones de la dinastía Han, los príncipes y señores eran enterrados con sus vestidos adornados de perlas y con estuches de jade para preservar el cuerpo de la descomposición» (Laufer, 299). Recientes excavaciones arqueológicas han confirmado lo dicho en los textos acerca del jade funerario (Eliade, *Notes sur le symbolisme aquatique,* 141).

Pero que el jade posea todas estás virtudes se debe a que encarna al principio cosmológico *yang* y está en su virtud investido de todo un conjunto de cualidades solares, imperiales, indestructibles. El jade, como el oro, contiene el *yang,* y por ello se convierte en un centro cargado de energía cósmica. Su multivalencia instrumental es la

consecuencia lógica de la multivalencia del principio cosmológico *yang.* Y aun suponiendo que intentáramos penetrar en la prehistoria que precedió a la fórmula cosmológica *yang-yin,* tropezaríamos con otra fórmula cosmológica y con otro simbolismo que justificarían la aplicación del jade (cf. B. Karlgren, *Some Fecundity Symbols in Ancient China* [Estocolmo 1936]).

En el caso de la perla, se puede seguir su simbolismo arcaico hasta la prehistoria. Lo hemos intentado en un estudio anterior *(Notes sur le symbolisme aquatique).* Se han encontrado perlas, conchas, moluscos en las sepulturas prehistóricas; la magia y la medicina las utilizan; se ofrecen ritualmente a las divinidades de los ríos, etc.; ocupan un lugar importante en ciertos cultos asiáticos; las mujeres las llevan para conseguir suerte en el amor y fecundidad. Hubo un tiempo en que la concha, la perla y el molusco tenían una significación mágico-religiosa; poco a poco, su papel fue quedando reducido a la hechicería y a la medicina (cf. *Notes,* 150s); en nuestra época, y para ciertas clases sociales, la perla ya no tiene más que un valor económico y estético. Esta degradación de la significación metafísica de lo «cosmológico» a «estético» es por sí sola un fenómeno interesante sobre el que habrá que volver, pero es menester contestar primero a otra pregunta: ¿por qué tenía la perla una significación mágica, medicinal o funeraria? Por haber «nacido de las aguas», por haber «nacido de la luna», por representar el principio *yin,* por haber sido encontrada en una concha, símbolo de la feminidad creadora. Todas estas circunstancias transfiguraban la perla en un «centro cosmológico» en el que coincidían los atributos de la luna, de la mujer, de la fecundidad, de la parturición. La perla estaba cargada de la fuerza germinadora del agua en que se había formado; como «nacida de la luna» *(Atharva Veda,* IV, 10), compartía sus virtudes mágicas y se imponía por ello en el ornato femenino; el simbolismo sexual de la concha le transmitía todas las fuerzas que implica; finalmente, el parecido entre la perla y el feto confería a aquélla propiedades genéticas y obstétricas (la almeja *pang* «preñada de una perla es semejante a la mujer que lleva el feto en su vientre», dice un texto chino citado por Karlgren, 36). De este triple simbolismo (luna, aguas, mujer)

derivan todas las propiedades mágicas de la perla, medicinales, ginecológicas, funerarias.

La perla se convierte, en la India, en una panacea; sirve contra las hemorragias, la ictericia, la locura, el envenenamiento, las enfermedades de los ojos, la tisis, etc. (cf. *Notes,* 149). La medicina europea la ha usado sobre todo como remedio contra la melancolía, la epilepsia y la locura *(ibíd.,* 150); como puede observarse, se trata casi siempre de enfermedades «lunares» (melancolía, epilepsia, hemorragias, etc.). Sus propiedades antitóxicas tienen la misma explicación: la luna era el remedio de todos los tipos de envenenamiento *(Harshacharita,* citado en *Notes,* 150). Pero el valor de la perla, en Oriente, se debe sobre todo a su carácter afrodisíaco, fecundante y talismánico. Depositada en una tumba, junto al cadáver, solidariza al muerto con el principio cosmológico que la informa: la luna, el agua, la mujer. En otras palabras: regenera al muerto, insertándolo en un ritmo cósmico que es por excelencia cíclico, que presupone (a semejanza de las fases de la luna) nacimiento, vida, muerte y renacimiento.

El muerto cubierto de perlas (cf. sobre todo Jackson, *Shells,* 72s; Eliade, *Notes,* 154s) adquiere un destino «lunar», puede tener la esperanza de entrar en el circuito cósmico, puesto que está penetrado de todas las virtudes creadoras de formas vivas, de la luna.

167. DEGRADACION DE LOS SIMBOLOS

Comprendemos sin dificultad que lo que da a la perla sus valores múltiples es, ante todo, el simbolismo en el que encaja. Tanto si se interpreta este simbolismo cargando el acento sobre los elementos sexuales como si se prefiere reducirlo a un conjunto cultual prehistórico, hay un punto incontrovertible: su estructura cosmológica. Los emblemas y las funciones de la mujer conservan en todas las sociedades arcaicas un valor cosmológico. No podemos determinar con precisión el momento de la prehistoria en que la perla adquirió todos estos valores que acabamos de reseñar. Pero sí sabemos que no tuvo carácter de «piedra mágica» hasta el momento en que el hombre tuvo con-

ciencia del conjunto cosmológico agua-luna-devenir y en que se le reveló el ritmo cósmico regido por la luna. Los «orígenes» del simbolismo de la perla no son, pues, empíricos, sino teóricos, metafísicos. Este simbolismo fue después interpretado, «vivido» de maneras distintas, y se fue degradando hasta llegar a las supersticiones y al valor económico-estético que representa para nosotros la perla.

Añadamos el ejemplo de algunas piedras mágico-religiosas. En primer lugar, el *lapislázuli,* la piedra azul que de tan gran prestigio gozaba en Mesopotamia y que debía su valor sagrado a su significación cosmológica: representaba, en efecto, la noche estrellada y al dios de la luna, Sin. Los babilonios conocían y apreciaban ciertas piedras ginecológicas que pasaron luego a la medicina griega. Una de ellas, la «piedra del embarazo» *(^{aban}e-eri-e),* ha sido identificada por Boson como el *lithos samios* de Dioscórides; otra, *^{aban}râmi,* «la piedra del amor», «de la fecundidad», parece ser el *lithos selenites* de Dioscórides. Las piedras de este tipo debían su eficacia ginecológica a su homologación con la luna. El valor obstétrico del jaspe, *^{aban}ashup,* se explicaba por el hecho de que al romperse daba origen en su «vientre» a varias otras piedras; en este caso, el simbolismo es patente. La función ginecológica del jaspe pasó de Babilonia al mundo grecorromano, donde se mantuvo hasta la Edad Media. Por un simbolismo análogo se explica el favor de que gozó en la Antigüedad la «piedra de las águilas», *aetites;* «utilis est —escribe Plinio— mulieribus praegnantibus» *(Hist. Nat.,* XXXVI, 21, 149-151); al sacudirla se oye en su interior un ruido extraño, como si en su vientre se ocultara otra piedra. La virtud de estas piedras ginecológicas y obstétricas deriva directamente de su participación en el principio lunar o de su singular conformación, que no puede significar sino una procedencia excepcional. Su esencia mágica es consecuencia de su «vida», porque estas piedras «viven», tienen un sexo, están preñadas. Y no son una excepción. Todas las demás piedras y los demás metales «viven» también y tienen sexo (cf. Eliade, *Metallurgy, Magic and Alchemy,* passim); sólo que su vida es más tranquila, su sexualidad menos definida; «crecen» en el seno de la tierra, con ritmo soñoliento; muy pocos «llegan a la madurez» (así, para los indios, el

diamante es *pakka,* «maduro», mientras el cristal es *kaccha,* «no maduro»; cf. *Metallurgy,* 37).

La «piedra de la serpiente» nos ofrece un ejemplo excelente de traslación y variabilidad del símbolo. En muchas regiones se ha creído que las piedras preciosas habían caído de la cabeza de las serpientes o los dragones. De ahí, por ejemplo, la observación de que el diamante es venenoso y la recomendación de no acercárselo a los labios porque ha estado en las fauces de las serpientes (creencia de origen indio que ha pasado al mundo helenístico y árabe; véase B. Laufer, *The Diamond,* 40-44). Las creencias de que las piedras preciosas proceden de la baba de las serpientes ocupan un área muy extensa que va de China a Inglaterra (véase nuestro estudio *La pierre des serpents).* En la India se cree que los *nâgas* llevan en las fauces y en la cabeza ciertas piedras mágicas, resplandecientes. Plinio *(Hist. Nat.,* XXXVI, 10) racionaliza estas creencias de origen oriental cuando dice que la *dracontia* o *dracontites* es una piedra que se forma en el cerebro *(cerebra)* de los dragones. El proceso de racionalización es más marcado todavía en Filóstrato *(Vita Apol. Tyan.,* III, 7), según el cual el ojo de ciertos dragones es una piedra de «destellos cegadores» y dotada de virtudes mágicas; los hechiceros, añade Filóstrato, después de haber adorado a los reptiles, les cortan la cabeza y sacan de ella piedras preciosas.

El origen y el fundamento teórico de estas leyendas y de tantas otras es claro: es el mito arcaico de los «monstruos» (serpientes, dragones), guardianes del «árbol de la vida», de una zona consagrada por excelencia, de una sustancia sagrada, de valores absolutos (inmortalidad, eterna juventud, ciencia del bien y del mal, etc.). No hay que olvidar que los símbolos de esta realidad absoluta están siempre guardados por monstruos que prohíben el acceso a los no elegidos; el «árbol de la vida», el árbol de las manzanas de oro o el vellocino de oro, «los tesoros» de toda especie (las perlas del fondo del océano, el oro de la tierra, etc.) están defendidos por un dragón, y el que quiera apoderarse de uno de esos símbolos de la inmortalidad tendrá primero que dar pruebas de su «heroísmo» o de su «sabiduría», afrontando toda clase de peligros y acabando por dar muerte al monstruoso reptil. De este tema mítico arcaico

han derivado, por múltiples procesos de racionalización y de degradación, todas las creencias en los tesoros, las piedras mágicas y las joyas. El árbol de la vida o el árbol de las manzanas de oro, o incluso el vellocino de oro —que simbolizaba un estado absoluto (oro = «gloria», inmortalidad)—, se convierten en un «tesoro» de oro escondido en la tierra y guardado por dragones o serpientes.

Los *emblemas* metafísicos guardados y defendidos por serpientes se convierten en *objetos* concretos que están en la frente, en el ojo o en la garganta de aquéllas. Lo que al principio se estimaba como *signo* de lo absoluto adquiere luego —en otras capas sociales o por una degradación de su sentido— valores mágicos, medicinales o estéticos. En la India, por ejemplo, el diamante era considerado como un emblema de la realidad absoluta; su nombre, *vajra,* era también el nombre del rayo, símbolo de Indra, emblema de la esencia incorruptible. En este conjunto teórico —fuerza, incorruptibilidad, rayo, manifestación cósmica de la virilidad—, el diamante era consagrado en la medida en que, en el orden mineral, encarnaba esas esencias. En el otro conjunto teórico, el de la valoración «popular» de la realidad absoluta guardada por un monstruo, se estimaba el diamante por su procedencia ofídica. Esta procedencia (degradada a niveles cada vez más bajos) daba al diamante sus propiedades mágicas y medicinales: protegía contra el envenenamiento y las serpientes, como tantas otras «piedras de serpiente» *(carbunculus, bórax, el bezoar,* etc.). Cierto número de estas «piedras de serpiente» han sido efectivamente extraídas de la cabeza de serpientes, en las que se encuentran a veces formaciones duras y pétreas. *Pero si se han encontrado allí es porque allí se han buscado.* La creencia en la «piedra de serpiente» aparece en un área inmensa y, sin embargo, sólo en época bastante reciente y en ciertas regiones se han observado en las serpientes esas concreciones resistentes y pétreas. Es decir, sólo en muy pocos casos la «piedra de serpiente» es efectivamente una piedra extraída de la cabeza de una serpiente; en su inmensa mayoría, esas piedras mágicas o medicinales, tengan o no nomenclatura ofídica, guardan relaciones muy varias con la serpiente en virtud del mito original, el cual, como hemos dicho, puede ser reducido a un tema metafísi-

co: «el monstruo guardián de los emblemas de la inmortalidad». Es indudable que muchas leyendas y supersticiones no derivan directamente de la fórmula mítica primordial, sino de las innumerables variantes colaterales o «degradadas» a que aquélla ha dado origen.

168. INFANTILISMO

Nos hemos limitado de intento a estos ejemplos recogidos en un solo sector con el fin de poner en evidencia, por un lado, las múltiples ramificaciones del símbolo, y por otro, los procesos de racionalización, de degradación y de infantilización que sufre un simbolismo al ser interpretado en los planos más bajos. Como hemos podido comprobar, nos encontramos muchas veces con variantes que aparentemente son «populares», pero cuyo origen culto —en última instancia metafísico (cosmológico, etc.)— es fácil de reconocer (por ejemplo, la «piedra de serpiente») y presenta todos los estigmas de un proceso de infantilismo. Proceso .que puede tener lugar de otras muchas formas. Citemos dos de las más frecuentes: 1) un simbolismo «culto» acaba a la larga por ponerse al servicio de las capas sociales inferiores, degradando así su sentido primitivo; 2) o bien el simbolismo es entendido de manera pueril, es decir, excesivamente concreta y separada del sistema del que forma parte. Ya hemos citado antes algunos ejemplos de la primera categoría («piedra de serpientes», la perla, etc.). Citemos un caso más, tan sugestivo como los anteriores. Una antigua receta popular rumana prescribe: «Cuando un hombre o un animal esté estreñido, escríbanse estas palabras en un plato nuevo: Fison, Gheon, Tigris, Eufrates, y lávese con agua virgen; que se la beba el enfermo y se le pasará; si es un animal, viértasele por la nariz» (Eliade, *Les livres populaires,* 74). Desde el punto de vista mágico-religioso, el nombre de los cuatro ríos bíblicos que riegan el paraíso puede purificar cualquier «cosmos» y, por tanto, el microcosmos constituido por el cuerpo del hombre o del animal. En este caso, el infantilismo es patente en la manera simplista, concreta, como es entendido el simbolismo de la purificación por las aguas para-

disíacas: se absorbe el agua que ha tocado las cuatro palabras escritas...

En cuanto al segundo tipo de infantilización del símbolo (que no implica necesariamente una «historia», una «caída» de un medio culto a un medio popular), se encontrarán numerosos ejemplos en el bello libro de Lévy-Bruhl *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs,* 169-299. En la mayoría de los documentos que cita figura el símbolo como sustituto del objeto sagrado o como «símbolo-pertenencia»; en cuanto aparecen sustitutos y participaciones, el proceso de infantilización es inevitable, y esto no sólo en los «primitivos», sino también en las sociedades más avanzadas. Veamos, por no citar más que un ejemplo, el caso siguiente, tomado de Lévy-Bruhl: «En Africa ecuatorial, en el alto Ogooue, el antílope *ocibi,* explica un jefe bamba, no pace más que de noche. De día duerme o rumia, sin cambiar de sitio. Esta costumbre ha llevado a los indígenas a hacer de él el símbolo de la fijeza. Están convencidos de que todos los que coman su carne en común, al inaugurar un nuevo poblado, no se irán de allí a vivir a otro sitio» (257-258). Los indígenas creen que el símbolo se comunica por participación, de manera concreta, en la misma forma que las cuatro palabras escritas en el fondo del plato pueden «purificar», en la magia infantilizada que antes hemos citado, al sujeto que padece estreñimiento. Pero esta variedad de interpretaciones no agota ni el símbolo original ni las posibilidades de que el «primitivo» acceda a un simbolismo coherente. No es, digámoslo una vez más, sino una muestra de infantilismo, de las muchas que abundan en la experiencia religiosa de cualquier pueblo civilizado. Que los «primitivos» puedan tener también un simbolismo coherente, es decir, articulado sobre principios cosmoteológicos, lo prueban muchos hechos que hemos visto ya en capítulos anteriores (el simbolismo del «centro», por ejemplo, en los pueblos árticos, camíticos, fino-ugrios; la comunicación entre las tres zonas cósmicas entre los pigmeos de Malaca, el simbolismo del arco iris, de la montaña, de las lianas cósmicas, etc., en Australia, en Oceanía, etc.). Pero tendremos todavía ocasión de volver sobre esta capacidad teorética de los «primitivos» o de los llamados pueblos primitivos.

Por el momento, constatemos la coexistencia, tanto en las sociedades «primitivas» como en las ya evolucionadas, de un simbolismo coherente junto a un simbolismo infantilizado. Dejaremos de lado el problema de cuál pueda ser la causa de esta infantilización, así como la cuestión de si es o no efecto de la propia condición humana. Aquí nos basta con dejar bien sentado que, coherente o degradado, el símbolo continúa desempeñando un papel importante en todas las sociedades. Su función se mantiene invariable: transformar un objeto o un acto en *algo distinto* de lo que ese objeto o ese acto son en la perspectiva de la experiencia profana. Para referirnos una vez más a los ejemplos antes citados —trátese de un *omphalos,* símbolo del «centro»; trátese de una piedra preciosa, como el jade y la perla, o de una piedra mágica, como la «piedra de serpientes»—, cada una de estas piedras recibe un valor en la experiencia mágico-religiosa del hombre en la medida en que simboliza algo.

169. SIMBOLOS E HIEROFANIAS

Considerado desde este punto de vista, el símbolo prolonga la dialéctica de la hierofanía: *todo lo que no está directamente consagrado por una hierofanía se convierte en sagrado por el hecho de participar de un símbolo.* La mayoría de los símbolos primitivos que Lévy-Bruhl discute son participaciones o sustitutos de objetos sagrados, de cualquier clase que éstos sean. El mismo mecanismo se observa en las religiones «ya desarrolladas». Basta hojear un repertorio exhaustivo, como es, por ejemplo, el *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art,* de E. Douglas van Buren, para convencerse de que toda una serie de objetos o de signos simbólicos deben su valor y su función sagrada al hecho de estar integrados en la «forma» o en la epifanía de una divinidad (ornamentos, aderezos, signos de los dioses, objetos llevados por ellos, etc.). Pero esto no ocurre con todos los símbolos; hay otros que son anteriores a la «forma» histórica de la divinidad; nos referimos a muchos símbolos vegetales, a la luna, al sol, al rayo, a ciertos dibujos geométricos (cruces, pentágonos, rombos, esvástica, etc.). Muchos de estos símbolos fueron anexionados a

las divinidades que han dominado la historia religiosa de Mesopotamia: la media luna de Sin, dios lunar; el disco solar de Shamash, etc. Si algunos han conservado cierta autonomía frente a los dioses (por ejemplo, ciertas armas, ciertos símbolos arquitectónicos, ciertos signos como el de los «tres puntos», etc.), la mayoría han ido perteneciendo alternativamente a muchas divinidades distintas, lo cual nos induce a creer que fueron anteriores a los distintos panteones mesopotámicos. Por otra parte, la transmisión de símbolos de un dios a otro es un fenómeno corriente en historia de las religiones. Así, por ejemplo, en la India, el *vajra,* que es a la vez «rayo» y «diamante» (símbolo de la soberanía universal, de la incorruptibilidad, de la realidad absoluta, etc.) ha pasado de Agni a Indra y después a Buda. Sería fácil multiplicar los ejemplos.

De estas consideraciones se deduce que la mayoría de las hierofanías pueden convertirse en símbolos. Pero no es en esta convertibilidad de las hierofanías en símbolos donde hay que buscar la importancia del papel que el simbolismo desempeña en la experiencia mágico-religiosa de la humanidad. El símbolo no sólo es importante porque *prolonga* una hierofanía o porque la *sustituye;* lo es ante todo porque continúa el proceso de hierofanización y, sobre todo, porque ocasionalmente es *también él una hierofanía,* es decir, porque *revela una realidad sagrada o cosmológica que ninguna otra «manifestación» es capaz de revelar.* Pongamos un ejemplo de prolongación de una hierofanía por un símbolo: todos los amuletos y todos los «signos» en los que está presente la luna (el cuarto, la media luna, la luna llena, etc.) reciben su eficacia de esta presencia misma; en una u otra forma participan de la sacralidad de la luna. Son, podríamos decir, epifanías reducidas de la luna. Pero no es esta epifanía reducida y a veces incluso indistinta (como cuando se reproduce toscamente la media luna en los panecillos votivos; cf. sobre Mesopotamia, Van Buren, *op. cit.,* 3) lo que dará razón de la importancia de los amuletos y de los talismanes; la razón habrá que buscarla en el *símbolo mismo.* Este proceso está claro en muchos dibujos y ornamentos cerámicos de la protohistoria china y euroasiática, que «simbolizan» las fases de la luna contraponiendo de distintas formas el blanco al negro

(= luz y oscuridad; cf. los trabajos de C. Hentze). Todos estos dibujos y ornamentos tienen una función y un valor mágico-religioso (cf. Hanna Rydh, *Symbolism in Mortuary Ceramics,* passim). Pero en ellos es casi imposible discernir la *epifanía* lunar y lo que les da su valor es el *simbolismo* lunar.

Pero hay más: mientras una hierofanía presupone una discontinuidad en la experiencia religiosa (puesto que existe siempre, bajo una u otra forma, una *ruptura* entre lo sagrado y lo profano y un *paso* de lo uno a lo otro, ruptura y paso que constituyen la esencia misma de la vida religiosa), el simbolismo, en cambio, realiza la *solidaridad permanente del hombre con la sacralidad* (solidarización que evidentemente es confusa, en el sentido de que el hombre no tiene conciencia de ella más que esporádicamente). Un talismán, el jade o las perlas proyectan permanentemente, a quien las lleva, en la zona sagrada representada (es decir, simbolizada) por ellas; ahora bien, esa permanencia no puede ser adquirida por una experiencia mágico-religiosa, porque ésta presupone ya una ruptura entre lo profano y lo sagrado. Hemos visto (§ 146) que las «réplicas fáciles» del árbol cósmico, del eje del universo, del templo, etc., están siempre representadas por un símbolo del centro (palo central, hogar, etc.). Todo habitáculo es un «centro del mundo» porque, en una u otra forma, su simbolismo reproduce el simbolismo del centro. Pero, como hemos tenido ya ocasión de ver, todo «centro» es difícil de conquistar, y el hecho de ponerlo al alcance de cualquiera denuncia lo que hemos llamado «la nostalgia del paraíso», el deseo de estar permanentemente, sin esfuerzo e incluso en cierto modo sin tener conciencia de ello, en una zona sagrada por excelencia. Asimismo, puede decirse también que el simbolismo refleja la necesidad que el hombre siente de prolongar hasta el infinito la hierofanización del mundo, la necesidad de encontrar constantemente réplicas, sustitutos y participaciones de una hierofanía dada; más aún, la tendencia a identificar esa hierofanía con el conjunto del universo. Al final del presente capítulo volveremos sobre esta importante función del símbolo.

Rigurosamente hablando, el término de símbolo debería aplicarse exclusivamente a aquellos símbolos que prolongan una hierofanía o constituyen por sí mismos una «revelación» que no puede ser expresada por otra forma mágico-religiosa (rito, mito, forma divina, etc.). Sin embargo, en sentido lato, *todo* puede ser símbolo o puede desempeñar el papel de símbolo, desde la cratofanía más rudimentaria (que en una u otra forma «simboliza» el poder mágico-religioso incorporado en un objeto cualquiera) hasta Jesucristo, que, en cierto sentido, puede ser considerado como un «símbolo» del milagro de la encarnación de la divinidad en el hombre.

El lenguaje corriente de la etnología, de la historia de las religiones y de la filosofía admite estos dos sentidos de la palabra «símbolo», y ambos, como hemos podido ver, están apoyados por la experiencia mágico-religiosa de la humanidad entera. Sin embargo, penetramos en la estructura y en la función auténticas del símbolo, estudiándolo sobre todo en tanto que prolongación de la hierofanía y en tanto que forma autónoma de la revelación. Hablábamos antes del simbolismo lunar de los dibujos prehistóricos y protohistóricos. Cierto que este tipo de dibujos prolonga la hierofanía lunar, pero, tomados en conjunto, dicen más que cualquier epifanía lunar. Nos ayudan a separar de todas esas epifanías el *simbolismo lunar,* que tiene la ventaja de «revelar» simultánea y panorámicamente lo que las otras epifanías revelan sucesiva y fragmentariamente. El simbolismo de la luna hace transparente la estructura misma de las hierofanías lunares; el emblema de un animal lunar (*t'ao-t'ie,* el oso, etc.) o un dibujo en blanco y negro en el que entra la figura del «antepasado», revelan por igual la totalidad de los atributos lunares y el destino del cosmos y del hombre en su rítmico y perpetuo devenir (cf. los estudios de Hentze).

Asimismo, la sacralidad de las aguas y la estructura de las cosmologías y de los apocalipsis acuáticos no pueden revelarse íntegramente más que a través del simbolismo acuático, único «sistema» capaz de integrar todas las revelaciones particulares de las innumerables hierofanías.

Naturalmente, este simbolismo acuático no se manifiesta en ninguna parte en forma concreta, no tiene «soporte», está constituido por un conjunto de símbolos interdependientes e integrables en un sistema, pero no por eso deja de ser real. Basta recordar (§ 73) la coherencia del simbolismo de la inmersión en las aguas (bautismo, diluvio, «Atlántida»), de la purificación por el agua (bautismo, libaciones funerarias), de la precosmogonía (las aguas, el «loto» o la «isla», etc.) para darnos cuenta de que estamos ante un «sistema» bien articulado; un sistema que va implicado, claro está, en toda hierofanía acuática, por modesta que sea, pero que se revela más claramente a través de un símbolo (por ejemplo, el «diluvio» o el «bautismo») y que no se revela totalmente más que en el simbolismo acuático, tal como se desprende de *todas* las hierofanías.

Una rápida ojeada a los capítulos anteriores prueba con bastante evidencia que, según los casos, nos hallamos ante un simbolismo celeste, ante un simbolismo telúrico, vegetal, solar, espacial, temporal, etc. Hay razones para considerar estos diversos simbolismos como «sistemas» autónomos en la medida en que manifiestan con mayor claridad, de manera más completa y con una coherencia superior, lo que las hierofanías manifiestan de manera particular, local y sucesiva. Por eso, siempre que el documento examinado nos brindaba ocasión para ello, nos hemos esforzado en interpretar una hierofanía determinada a la luz de su simbolismo propio, con el fin de poder llegar a su significación más honda. No se trata, claro está, de «deducir» arbitrariamente un simbolismo cualquiera de una hierofanía elemental; tampoco se trata de racionalizar un simbolismo para hacerlo más consistente y más transparente, como se hizo con el simbolismo solar en los últimos tiempos de la Antigüedad (§ 46). La integración de una hierofanía en el simbolismo implicado en ella es una experiencia auténtica de la mentalidad arcaica, y todos los que comparten esta mentalidad *ven* realmente ese sistema simbólico en cualquiera de sus soportes materiales. Que algunos ya no lo vean o no conserven más que un simbolismo infantil no invalida la estructura del simbolismo. Porque el simbolismo es independiente del hecho de que sea o no comprendido, conserva su consistencia a despecho de toda degrada-

ción, y la conserva incluso cuando ya ha sido olvidado, como lo prueban esos símbolos prehistóricos cuyo sentido se ha perdido durante milenios y que han sido «redescubiertos» después.

Por otra parte, es completamente indiferente que los «primitivos» de hoy comprendan o no que una inmersión en el agua equivale tanto al diluvio como al sumergimiento de un continente en el océano y que lo uno y lo otro simbolizan la desaparición de una «forma vieja» para dar lugar a que reaparezca una «forma nueva». Lo único que cuenta para la historia de las religiones es el hecho de que la inmersión de un hombre o de un continente, así como el sentido cósmico-escatológico de estas inmersiones, existen en los mitos y en los rituales: el hecho de que todos esos mitos y todos esos rituales son coherentes, o dicho de otro modo: forman un sistema simbólico que en cierto sentido es anterior a cada uno de ellos tomados por separado. Podemos hablar, pues, fundadamente, como veremos en seguida con más claridad, de una «lógica del símbolo», de una lógica que está confirmada no sólo en el simbolismo mágico-religioso, sino además en el simbolismo manifestado por la actividad subconsciente y transconsciente del hombre.

Uno de los rasgos característicos del símbolo es la simultaneidad de los distintos sentidos que revela. Un símbolo lunar o acuático es válido en todos los niveles de lo real, y esta su multivalencia se revela simultáneamente. El díptico «luz-oscuridad», por ejemplo, simboliza al mismo tiempo el «día y la noche» cósmicos, la aparición y la desaparición de una forma cualquiera, la muerte y la resurrección, la creación y la disolución del cosmos, lo virtual y lo manifestado, etc. Esta simultaneidad de los sentidos que un símbolo encierra la encontramos igualmente al margen de la vida religiosa propiamente dicha. Como hemos visto (§ 166), el jade indica o desempeña en China una función mágico-religiosa; pero el simbolismo del jade no queda agotado en esta función: el jade tiene además el valor de un lenguaje simbólico; el número, el color y la disposición de las piedras de jade llevadas por una persona no sólo solidarizan al individuo que las lleva con el cosmos o con las estaciones, sino que proclaman además su «identidad»,

precisando, por ejemplo, si se trata de una muchacha, de una mujer casada o de una viuda, a qué clase social, a qué familia y a qué región pertenece, si su marido está de viaje, etc. Así también en la isla de Java el simbolismo de los dibujos y de los colores del *batik* indica el sexo y la situación social de la persona que lo lleva, la estación y la «ocasión» en que se usa, etc. (P. Mus, *Barabudur,* I, 332); sistemas idénticos son frecuentes en toda Polinesia (A. H. Sayce y H. C. March, *Polynesian Ornament,* passim).

En este aspecto, el simbolismo se presenta como un «lenguaje» al alcance de todos los miembros de la comunidad e inaccesible a los extranjeros, pero en todo caso como un «lenguaje» que expresa simultáneamente y por igual la condición social, «histórica» y psíquica de la persona que lleva el símbolo y las relaciones de ésta con la sociedad y el cosmos (ciertos jades o *batik* se usan en primavera, la víspera de los trabajos agrícolas, en los equinoccios o los solsticios, etc.). En una palabra: el simbolismo del vestido solidariza a la persona humana, por un lado, con el cosmos, y por otro, con la comunidad a la que pertenece, poniendo directamente a la vista de todos los miembros de la comunidad su identidad profunda. La expresión simultánea de muchas significaciones, la solidaridad con el cosmos, la inmediata identificación de la persona ante la sociedad son otras tantas funciones en las que se denuncia un mismo impulso y una misma orientación. Convergen todas hacia un mismo fin: abolir los límites de ese «fragmento» que es el hombre en el seno de la sociedad y del cosmos e integrarlo (mediante la transparencia de su identidad profunda y de su estado social; gracias también a su solidarización con los ritmos cósmicos) en una unidad más amplia: la sociedad, el universo.

171. FUNCION DE LOS SIMBOLOS

Esta función unificadora es de considerable importancia no sólo para la experiencia mágico-religiosa del hombre, sino incluso para su experiencia total. Un símbolo revela siempre, cualquiera que sea su contexto, la unidad fundamental de varias zonas de lo real. ¿Es necesario recordar

las gigantescas «unificaciones» realizadas por los símbolos de las aguas o de la luna gracias a las cuales un número considerable de planos y de zonas bioantropocósmicas quedan identificadas con unos cuantos principios? Así, por un lado, el símbolo continúa la dialéctica de la hierofanía, transformando los objetos en *algo distinto* de lo que parecen ser en la experiencia profana: una piedra se convierte en símbolo del «centro del mundo», etc.; por otro, al convertirse en símbolos, es decir, en signos de una realidad trascendente, estos objetos *anulan sus límites concretos,* dejan de ser fragmentos aislados para integrarse en un sistema; más aún, pasan a encarnar, a pesar de su carácter precario y fragmentario, todo el sistema en cuestión.

En el límite, un objeto convertido en símbolo tiende a coincidir con el *todo,* de la misma manera que la hierofanía tiende a incorporar la totalidad de lo sagrado, a agotar *por sí sola* todas las manifestaciones de la sacralidad. Cualquier piedra del altar védico, al convertirse en Prajâpati, tiende a identificar con ella a todo el universo, al igual que todas las diosas locales tienden a convertirse en la gran diosa y, en última instancia, a anexionarse toda la sacralidad disponible. Este «imperialismo» de las «formas» religiosas se verá más claro todavía en el volumen complementario que vamos a consagrar a dichas «formas». Contentémonos con señalar que esta tendencia anexionista aparece también en la dialéctica del símbolo. No sólo porque todo simbolismo aspira a integrar y a unificar el mayor número posible de zonas y de sectores de la experiencia antropocósmica, sino además porque todo símbolo tiende a identificar con él el mayor número posible de objetos, de situaciones y de modalidades. El simbolismo acuático o lunar tiende a integrar todo lo que es vida y muerte, es decir, «devenir» y «formas». En cuanto a un símbolo como la perla, por ejemplo, tiende a representar a la vez los dos sistemas simbólicos (de la luna y de las aguas) encarnando por sí solo casi todas las epifanías de la vida, de la feminidad, de la fertilidad, etc. Esta «unificación» no equivale a una confusión; el simbolismo permite el paso, la circulación de un nivel a otro, de un mundo a otro, integrando todos esos niveles y todos esos planos, *pero sin fusionarlos.* La tendencia a coincidir con el todo debe entenderse

como una tendencia a integrar el «todo» en un sistema, a reducir la multiplicidad a una «situación» única, haciéndola al mismo tiempo lo más transparente posible.

En otro lugar hemos tratado del simbolismo de las ligaduras, los nudos y las redes (*Le «dieu lieur» et le symbolisme des noeuds;* cf. *Images et symboles,* cap. III). Vimos entonces que, desde la significación cosmológica del «atado» de las aguas por Vrtra y la significación cosmocrática de las «ligaduras» de Varuna hasta el hecho de «atar» al enemigo con cuerdas reales o con vínculos mágicos, el encadenamiento del cadáver y los mitos en los que divinidades funerarias cogen en sus redes a los hombres o a las almas de los muertos —pasando por el simbolismo del hombre «atado» o «encadenado» (India, Platón), del hilo laberíntico que hay que «desatar» o de un problema fundamental al que hay que dar «solución», etc.—, estamos siempre ante un mismo y único complejo simbólico, realizado de manera más o menos imperfecta en los múltiples planos de la vida mágico-religiosa (cosmología, mito del soberano terrible, magia agresiva o defensiva, mitología funeraria, escenarios iniciáticos, etc.): se trata siempre de un arquetipo que intenta realizarse en todos los planos de la experiencia mágico-religiosa. Pero hay algo más significativo aún: este simbolismo del «atar» y «desatar» revela una situación límite del hombre en el universo, una situación que ninguna otra hierofanía aislada podría revelar; podemos decir incluso que sólo por ese simbolismo de la ligadura llega el hombre a tener plena conciencia de su situación en el cosmos y a expresárselo a sí mismo de una manera coherente. Por otra parte, las articulaciones de este complejo simbólico hacen patente a la vez la unidad de situación de todo el que está «condicionado», quienquiera que sea («cautivo», «hechizado» o simplemente el hombre frente a su propio destino) y la necesidad «lógica» de todas estas homologaciones.

172. LOGICA DE LOS SIMBOLOS

Por consiguiente, tenemos derecho a hablar de una «lógica del símbolo», en el sentido de que los símbolos, cual-

quiera que sea su naturaleza y cualquiera que sea el plano en el que se manifiestan, son siempre coherentes y sistemáticos. Esta lógica del símbolo rebasa el dominio propio de la historia de las religiones y pasa a ser un problema filosófico. En efecto, como comprobamos al estudiar el simbolismo de la «ascensión», las creaciones del llamado subconsciente (sueños, «soñar despierto», afabulaciones, psicopatogenias, etc.) presentan una estructura y una significación perfectamente homologables, por un lado, a los mitos y a los rituales ascensionales, y por otro, a la metafísica de la ascensión (cf. *Dûrohana and the «waking dream»).* Propiamente hablando, no existe solución de continuidad entre las creaciones espontáneas del subconsciente (los sueños ascensionales, por ejemplo, etc.) y los sistemas teóricos elaborados en estado de vigilia (por ejemplo, la metafísica de la elevación y de la ascensión espirituales, etc.). Esta constatación nos lleva a plantear dos problemas: 1) ¿Tenemos derecho a seguir hablando exclusivamente de un *subconsciente?* ¿No habría más bien que presuponer además la existencia de un *transconsciente?* 2) ¿Podemos afirmar con fundamento que las creaciones del subconsciente ofrecen una estructura distinta que las creaciones del consciente? Pero estos dos problemas habrán de ser discutidos en su campo propio, que es el de la filosofía.

Sin embargo, subrayaremos —y nos limitaremos a esta única observación— que muchas creaciones del subconsciente ofrecen un carácter simiesco, de imitación, de copia aproximada de arquetipos que, en todo caso, no parecen ser una proyección exclusiva de la zona subconsciente. Es frecuente que un sueño, una afabulación o una psicosis imiten la estructura de un acto espiritual que en sí mismo es perfectamente inteligible, es decir, exento de toda contradicción interna, «lógico» y, por consiguiente, producto de la actividad consciente (o transconsciente). Esta observación puede arrojar alguna luz sobre el problema del símbolo en particular y de la hierofanía en general. Hemos encontrado casi en todas partes, en historia de las religiones, un fenómeno de *imitación «fácil»* del arquetipo, al que hemos dado el nombre de infantilismo. Hemos visto también que el infantilismo tiende a prolongar hasta el in-

finito las hierofanías; que tiende, dicho de otro modo, a situar lo sagrado en cualquier fragmento, es decir, en último extremo, a colocar el *todo* en un simple fragmento. Esta tendencia no es por sí misma aberrante, puesto que lo sagrado tiende efectivamente a identificarse con la realidad profana, es decir, a transfigurar y a sacralizar toda la creación. Pero es que el infantilismo presenta casi siempre una nota de facilidad, de automatismo, muchas veces incluso de artificiosidad. Podría, pues, establecerse un paralelismo entre la tendencia del subconsciente a imitar en sus creaciones las estructuras de lo consciente o del transconsciente y la tendencia del infantilismo a prolongar indefinidamente las hierofanías, a repetirlas en todos los niveles y de manera en cierto modo mecánica y burda: ambas tendencias tienen de común los dos rasgos característicos, de facilidad y automatismo. Sin embargo, descubrimos en ellas algo más: el deseo de *unificar la creación* y de *abolir la multiplicidad,* deseo que, a su modo, es una imitación de la actividad de la razón, puesto que también la razón tiende a unificar lo real y, por tanto, en última instancia, a abolir la creación; sin embargo, en las creaciones del subconsciente o en la infantilización de las hierofanías se trata más bien de un movimiento de la *vida* hacia el reposo, de una tendencia a recobrar el estado originario de la materia: la inercia. En otro plano, y encuadrada en una necesidad dialéctica distinta, *la vida —al tender al reposo, al equilibrio y a la unidad— imita el impulso del espíritu hacia la unificación y la estabilidad.*

Para fundamentar eficazmente estas observaciones sería necesaria toda una serie de comentarios que no podemos ni soñar en esbozar aquí. Si las hemos expuesto es porque nos han ayudado a comprender, a la vez, la tendencia a la *repetición fácil* de las hierofanías y el importantísimo papel que el simbolismo desempeña en la vida mágico-religiosa. Eso que podríamos llamar el *pensamiento simbólico* facilita al hombre la libre circulación a través de todos los niveles de lo real. Pero libre circulación dice muy poco: el símbolo, como hemos visto, identifica, asimila, unifica planos heterogéneos y realidades aparentemente irreducibles. Más aún: la experiencia mágico-religiosa permite al hombre mismo transformarse en símbolo. Todos los sis-

temas y experiencias antropocósmicos son posibles *en tanto en cuanto el hombre mismo se convierte en símbolo.* Hay que añadir, sin embargo, que en este caso su propia vida se ve considerablemente enriquecida y amplificada. El hombre no se siente ya como un fragmento impermeable, sino como un cosmos vivo abierto a todos los demás cosmos vivos que le rodean. Las experiencias macrocósmicas dejan de ser para él *exteriores* y, en definitiva, «extrañas» y «objetivas»; no le *enajenan,* sino que, por el contrario, le llevan a sí mismo, le revelan su propia existencia y su propio destino. *Los mitos cósmicos y toda la vida ritual se presentan así como experiencias existenciales del hombre arcaico:* éste no se pierde, no se olvida de sí mismo como «existente» al amoldarse a un mito o cuando interviene en un ritual; al contrario, se encuentra y se comprende a sí mismo, porque esos mitos y esos rituales proclaman acontecimientos macrocósmicos, es decir, antropológicos y, en último término, «existenciales». Para el hombre arcaico, todos los niveles de lo real ofrecen una *porosidad* tan perfecta, que la emoción sentida ante una noche estrellada, por ejemplo, equivale a la experiencia personal más «intimista» de un hombre moderno, y esto porque, gracias sobre todo al símbolo, la *existencia auténtica* del hombre arcaico no se reduce a la existencia fragmentada y enajenada del hombre civilizado de hoy.

BIBLIOGRAFIA

Sobre el simbolismo de las piedras mágicas, piedras de «rayo», piedras preciosas: R. Andree, *Ethnographische Parallelen, Neue Folge* (Leipzig 1889) 30-41; G. F. Kunz, *The Magic of Jewels and Charms* (Filadelfia-Londres 1915) 108s; W. W. Skeat, *«Snakestones» and Stone Thunderbolts as Subject for Systematic Investigation:* «Folk-Lore» 23 (1912) 45-80, esp. 60s; Chr. Blinkenberg, *The Thunderweapon in Religion and Folklore* (Cambridge 1911); W. J. Perry, *Children of the Sun* (Londres [2]1927) 384s; P. Saintyves, *Pierres magiques: bétyles, haches-amulettes et pierres de foudre,* en *Corpus de Folklore préhistorique,* II (1934) 7-296.

Sobre el simbolismo del jade: B. Laufer, *Jade. A Study of Chinese Archaeology and Religion* (Chicago 1912); B. Karlgren, *Some Fecundity Symbols in Ancient China:* «Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities» 2 (Estocolmo 1930) 1-54, esp. 23s; G. Giesler, *Les symboles de jade dans le taoïsme:* «Rev. Hist. Rel.» 105 (1932) 158-181.

Sobre el simbolismo de la perla: G. F. Kunz y Ch. Stevenson, *The Book of the Pearl* (Londres 1908); J. W. Jackson, *Shells as Evidence of the Migration of Early Culture* (Manchester 1917); J. Zykan, *Drache und Perle:* «Artibus Asiae» 6, 1-2 (1936); M. Eliade, *Notes sur le symbolisme aquatique:* «Zalmoxis» 2 (1939) 131-152; íd., *Images et symboles,* cap. IV.

Sobre el simbolismo del lapis-lázuli: E. Darmstaedter, *Der babylonisch-assyrisch Lasurstein,* en *Studien zur Geschichte der Chemie,* Hom. a Ed. von Lippmann (Berlín 1937) 1-8; M. Eliade, *Cosmologie et alchimie babyloniennes* (en rumano; Bucarest 1936) 51-58.

Sobre el simbolismo del diamante: B. Laufer, *The Diamond. A Study in Chinese and Hellenistic Folk-Lore* (Field Museum; Chicago 1915); N. M. Penzer, *Ocean of Story,* II, 299; L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science,* I, 496; II, 262-263.

Sobre las «piedras ginecológicas», *aetites,* etc.: G. Boson, *I metalli e le pietre nelle iscrizioni sumero-assiro-babylonesi:* «Rivista degli Studi Orientali» 7 (1916) 379-420, esp. 412-413; G. F. Kunz, *The Magic of Jewels,* 173-178; B. Laufer, *The Diamond,* 9, n. 1; J. Bidez y F. Cumont, *Les Mages hellénisés,* II (París 1938) 201.

Sobre el simbolismo de las «piedras de serpiente»: W. W. Skeat, *«Snakestones» and Stone Thunderbolts...;* G. F. Kunz, *The Magic of Jewels,* 201-240; W. R. Halliday, *Of Snake-Stones,* en *Folklore Studies, Ancient and Modern* (Londres 1924) 132-155; S. Seligmann, *Die magische Heil- und*

Schutzmittel (Stuttgart 1927) 282s; J. Ph. Vogel, *Indian Serpent-Lore* (Londres 1926) 25s, 218s; O. Shephard, *Lore of Unicorn* (Londres 1931) 128, 131, 290-291, etc.; M. Eliade, *Les pierres de serpents* (en rumano, en la revista «Mesterul Manole» [1939] 1-12).

Sobre el simbolismo arquitectónico, véase la bibliografía del capítulo X: *El espacio sagrado;* añádase G. Combaz, *L'évolution du stûpa en Asie: les symbolismes du stûpa,* en *Mélanges chinois et bouddhiques,* IV (Bruselas 1936) 1-125; P. Mus, *Barabudur,* passim; W. Andrae, *Die ionische Säule, Bauform oder Symbol?* (1933).

Sobre el simbolismo prehistórico y eurasiático: W. Gärte, *Die symbolische Verwendung des Schachbrettmusters im Altertum:* «Mannus» 6 (1914) 349s; G. Wilke, *Mystische Vorstellungen und symbolische Zeichen aus indoeuropäischer Urzeit:* «Mannus» 6 (1914); H. Rydh, *Symbolism in Mortuary Ceramics:* «Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities» 1 (Estocolmo 1929) 71-120; B. Karlgren, *Some Fecundity Symbols in Ancient China:* «Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities» 2 (Estocolmo 1930) 1-54; C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Amberes 1932); C. A. S. Williams, *Outlines of Chinese Symbolism and Art Motives* (Shanghai 1932); A. Salmony, *The Magic Ball and the Golden Fruit in Ancient Chinese Art:* «Art and Thought» (Londres 1947) 105-109; S. Cammann, *Cosmic Symbolism of the Dragon Robes of the Ch'ing Dynasty:* «Art and Thought», 125-129; W. Simpson, *The Buddhist Praying Wheel. A Collection of Material Bearing Upon the Symbolism of the Wheel and Circular Movements in Custom and Religious Ritual* (Londres 1896).

Sobre el simbolismo polinesio: A. H. Sayce y H. C. March, *Polynesian Ornament. A Mythography or a Symbolism of Origin and Descent:* «Journal of the Anthropological Institute» 22 (1893) 314s; R. H. Greiner, *Polynesian Decorative Designs* (Bernice P. Bishop Museum, Bulletin No. 7; Honolulú 1922).

Sobre el simbolismo oriental y romano: Th. W. Danzel, *Symbole, Dämonen und Heiligen Türme* (Hamburgo 1930); E. D. van Buren, *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art:* «Analecta Orientalia» 23 (Roma 1945); F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (París 1942); véase también la bibliografía del capítulo VIII: *La vegetación.*

Generalidades sobre el simbolismo: R. Thurnwald, *Das Symbol im Lichte der Völkerkunde:* «Zeitschrift f. Ästhetik u. Allgem. Kunstwiss.» 21; W. Déonna, *Quelques réflexions sur le symbolisme:* «Rev. Hist. Rel.» 88 (1924) 18s; R. Guénon, *Le symbolisme de la croix* (París 1932); E. Caillet, *Symbolisme et âmes primitives* (París 1936); L. Lévy-Bruhl, *L'expérience*

mystique et les symboles chez les primitifs (París 1938); A. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography* (Cambridge 1935); íd., *The Inverted Tree:* «The Quarterly Journal of the Mythic Society», Bangalore, 29, 2 (1938) 1-39; íd., *Symbolism of the Dome:* «The Indian Historical Quarterly» 14, 1 (1935) 1-56; íd., *The Iconography of Dürer's «Knots» and Leonardo's «concatenation»:* «The Art Quarterly» 7 (1944) 109-128; íd., *Figures of Speech and Figures of Thought* (Londres 1946); M. Eliade, *Les langages secrets* (en rumano, «Revista Fundatiilor Regale» [Bucarest, enero-marzo 1938]); íd., *Dûrohana and the «Waking Dream»:* «Art and Thought», Coomaraswamy Volume (Londres 1947) 209-213; íd., *Le «dieu lieur» et le symbolisme des noeuds:* «Rev. Hist. Rel.» 134 (julio-diciembre 1947-1948) 5-36; íd., *Images et symboles*, cap. III.

CONCLUSIONES

Si bien es cierto, como anticipábamos al comienzo de este trabajo (§ 1), que la manera más sencilla de definir lo *sagrado* es siempre oponerlo a lo *profano,* en los capítulos siguientes se ha ido acusando la tendencia de la dialéctica hierofánica a reducir continuamente las zonas profanas y, en resumidas cuentas, a abolirlas. Ciertas experiencias religiosas superiores identifican lo sagrado con el universo entero. Para muchos místicos, el cosmos íntegro constituye una hierofanía. «El universo entero, desde Brâhma hasta una brizna de hierba, son formas de El», exclama el *Mahânirvâna Tantra* (II, 46), recogiendo una fórmula india antiquísima y bastante difundida. «El», el *âtman-Brahman,* se manifiesta en todas partes: Hamsa está en el (cielo) puro, como (dios) brillante está en el éter, como oficiante está en el altar, como huésped está en la casa. Está en el hombre, está en el voto, está en la ley, está en el firmamento» *(Kâtha Upanishad,* V, 2). Que hay algo más que una simple concepción, calificada con razón o sin ella de «panteísmo», nos lo prueba el texto en el que Léon Bloy habla del «misterio de la vida, la cual es Jesús: *Ego sum vita.* Esté esa vida en los hombres, en los animales o en las plantas, es siempre la vida, y llegado el momento, el punto inaprehensible que llamamos muerte, quien se retira es siempre Jesús, tanto del árbol como del ser humano» *(Le mendiant ingrat,* II, 196).

Es bien evidente que nos hallamos aquí en presencia no de un «panteísmo» en el sentido corriente del vocablo, sino de lo que podríamos llamar un «panontismo». El Jesús de Léon Bloy, como el *âtman-Brahman* de la tradición india, está en todo lo que *es,* es decir, en todo lo que *existe de una manera absoluta.* Y como tantas veces hemos comprobado, lo *real* se identifica, para la ontología arcaica, ante todo con una «fuerza», con una «vida», con una fecundidad, con una opulencia, pero también con lo extraño, lo singular, etc.; dicho en otras palabras: con todo lo que existe plenamente o manifiesta un modo de existencia excepcional. La sacralidad es ante todo *real.* Cuanto más religioso es el hombre, más real es, más se aparta de

la irrealidad de un devenir carente de significación. De ahí que el hombre tienda a «consagrar» su vida entera. Las hierofanías sacralizan el cosmos; los ritos sacralizan la vida. Esta sacralización puede obtenerse también indirectamente, es decir, transformando la vida en un ritual. El «hambre, la sed, la continencia son en el hombre (lo que) la consagración (en el sacrificio), *dikshâ.* El alimento, la bebida, el placer corresponden en él a las (ceremonias llamadas) *upasada;* la risa, los manjares, el amor corresponden a los cánticos y recitados *(stuta-çâstra).* La mortificación *(tapas),* la limosna, la honradez, el respeto de la vida *(ahimsâ)* y de la verdad son en él los estipendios (a los sacerdotes oficiantes)» *(Chandogya Up.,* III, 17, 1-4). Cuando tratemos, en el volumen complementario, de las articulaciones y la función de los ritos, tendremos ocasión de exponer el mecanismo por el que las actividades fisiológicas y psicológicas pueden transformarse en actividades rituales. El ideal del hombre religioso es que todo lo que *hace* se desarrolle de manera ritual; dicho en otros términos: sea un *sacrificio.* En toda sociedad arcaica o tradicional el cumplimiento de su vocación es para el hombre un sacrificio de este tipo. En este aspecto, todo *acto* es candidato a convertirse en un acto *religioso,* de la misma manera que todo objeto cósmico lo es a convertirse en hierofanía. Con lo cual quiere decirse que cualquier instante puede insertarse en el gran tiempo y proyectar así al hombre en plena eternidad. La existencia humana discurre, pues, simultáneamente en dos planos paralelos: el de lo temporal, el devenir y la ilusión y el de la eternidad, la sustancia, la realidad.

Por otro lado, encontramos la tendencia contraria: la de resistencia a lo sagrado, que apunta en el corazón mismo de la experiencia religiosa. La actitud ambivalente del hombre ante algo sagrado que a la vez le atrae y le repele, que es benéfico y es peligroso, se explica no sólo por la estructura ambivalente de lo sagrado en sí mismo, sino también por las reacciones naturales del hombre ante esa realidad trascendente que le atrae y le aterra con igual violencia. Esta resistencia se acentúa aún más cuando el hombre se encuentra *totalmente solicitado* por lo sagrado, cuando se ve llamado a tomar la decisión suprema: abrazar *plena* y

definitivamente los valores sagrados o mantenerse frente a ellos en una actitud equívoca.

Esta resistencia a lo sagrado corresponde a la *huida de la autenticidad* de la metafísica existencial. A lo profano, a lo ilusorio, a lo no significativo, corresponde, siempre en la misma perspectiva, el plano de lo «general». El símbolo de la «marcha hacia el centro» se traduciría en el vocabulario de la metafísica contemporánea por marcha hacia el centro de la propia esencia y salida de la inautenticidad. Esta resistencia a que lo sagrado se apodere radicalmente de toda la vida se da incluso en el seno de las Iglesias: muchas veces han tenido éstas que defender al hombre contra los excesos de las experiencias religiosas, sobre todo de las experiencias místicas, y contra el peligro de una abolición de la vida laica. En estos casos de resistencia (que analizaremos en el volumen complementario) se denuncia en cierta medida la atracción ejercida por la «historia», la importancia creciente que, sobre todo en las religiones «muy desarrolladas», han ido adquiriendo los valores de la vida humana, el primero de los cuales es su capacidad de *estar en la historia* y de *hacer* la historia. Hemos señalado la importancia que los valores vitales adquieren incluso en las fases más antiguas de la religión; recordemos, por ejemplo, cómo las divinidades dinámicas, organizadoras y fecundantes pasaban a ocupar el primer lugar (§§ 26s). A lo largo del tiempo sigue creciendo constantemente la atracción ejercida por los valores vitales, que se manifiesta, sobre todo, como un interés cada vez más vivo por los valores humanos en cuanto tales y, en última instancia, por la historia. La existencia del hombre en tanto que existencia histórica adquiere un valor, si no inmediatamente religioso, sí al menos «transhumano». En el volumen complementario veremos hasta qué punto se presta la «historia» a ser sacralizada y en qué medida se han historizado los valores religiosos. Pero ya desde ahora podemos señalar que la «nostalgia del paraíso» y las «réplicas fáciles» de las principales experiencias y símbolos religiosos nos indican en qué dirección habrá que buscar la solución a este problema. Porque esa «nostalgia» y esas «réplicas fáciles» demuestran tanto la radical repugnancia que el hombre histórico siente a entregarse totalmente a la

experiencia sagrada como su impotencia para renunciar definitivamente a esta experiencia.

En este libro hemos evitado el estudio de los fenómenos religiosos en su perspectiva histórica, limitándonos a tratarlos en sí mismos, es decir, en tanto que hierofanías. Así, para esclarecer la estructura de las hierofanías acuáticas nos hemos permitido yuxtaponer el bautismo cristiano por un lado y los mitos y ritos de Oceanía, de América o de la antigüedad grecooriental por otro, prescindiendo de todo lo que los separa, es decir, en una palabra, de la historia. En la medida en que nos proponíamos atender directamente al problema religioso, quedaba justificado por sí mismo que ignoráramos la perspectiva histórica. Es cierto —y así lo hemos reconocido desde las primeras páginas de este libro (§ 1)— que la hierofanía, desde el momento en que se manifiesta como tal, es siempre «histórica». Toda revelación de lo sagrado, cualquiera que sea el plano en que tenga lugar, se convierte en histórica por el simple hecho de que el hombre la conozca. La historia interviene desde el momento mismo en que el hombre, siguiendo la inspiración de sus necesidades, experimenta lo sagrado. El manejo y la transmisión de las hierofanías acentúa aún más su «historización». No obstante, su estructura se conserva idéntica a sí misma, y precisamente esta permanencia de su estructura es lo que permite reconocerlas. Los dioses del cielo pueden haber sufrido innumerables transformaciones; sin embargo, su estructura celeste continúa siendo el elemento permanente, la constante de su personalidad. Las fusiones y las interpolaciones sobrevenidas a una figura divina de la fecundidad pueden ser innumerables; sin embargo, esto deja intacta su estructura telúrica y vegetal. No sólo esto: es que no existe una sola forma religiosa que no tienda a acercarse lo más posible a su arquetipo propio, es decir, a purificarse de sus aluviones y sus sedimentos «históricos». Toda diosa tiende a convertirse en una gran diosa, asumiendo todos los atributos y funciones propios del arquetipo de la gran diosa. De suerte que podemos anotar ya un doble proceso en la historia de los hechos religiosos: por un lado, la aparición continua y fulgurante de hierofanías y, por consiguiente, una fragmentación excesiva de la manifestación de lo sagrado en el cosmos; por

otro, la unificación de estas hierofanías como consecuencia de su peculiar tendencia a encarnar lo más perfectamente posible los arquetipos y a realizar así plenamente su estructura propia.

Sería un error ver en el sincretismo únicamente un fenómeno religioso tardío que sólo puede resultar del contacto entre varias religiones ya desarrolladas. Lo que llamamos sincretismo se observa ininterrumpidamente en el curso entero de la vida religiosa. No existe un solo demonio agrario rural ni un solo dios de tribu que no sea resultado de un largo proceso de asimilación y de identificación con las formas divinas vecinas. Es menester subrayarlo desde ahora: estas asimilaciones y estas fusiones no pueden imputarse exclusivamente a las circunstancias históricas (interpenetración de dos tribus vecinas, sometimiento de un territorio, etc.); el proceso es producto de la dialéctica misma de las hierofanías: esté o no en contacto con otra forma religiosa análoga o diferente, la hierofanía tiende siempre a manifestarse lo más íntegramente, lo más plenamente posible, en la conciencia religiosa de aquellos a quienes se revela. Esto explica un fenómeno con el que tropezamos en el curso entero de la historia de las religiones: la posibilidad que toda forma religiosa tiene de incrementarse, de purificarse y de ennoblecerse; de que el dios de una tribu, por ejemplo, se convierta, por una nueva epifanía, en el dios de un monoteísmo, de que una humilde diosa rural se transforma en madre del universo.

Todos estos movimientos, aparentemente contradictorios, de unificación y fragmentación, de identificación y separación, de atracción y resistencia o repulsión, etc., se verán con más claridad una vez que hayamos examinado las distintas técnicas de acercamiento y manejo de lo sagrado (oraciones, ofrendas, ritos, etc.) y podamos abordar el problema de la *historia* de los fenómenos religiosos. A este estudio dedicaremos el volumen complementario. De momento, al término de éste, nos limitaremos a afirmar que casi todas las posiciones religiosas del hombre le vienen dadas desde los tiempos primitivos. En cierto sentido, no hay solución de continuidad entre los «primitivos» y el cristianismo. La dialéctica de la hierofanía es la misma, trátese de un *churinga* australiano o de la encarnación del

Logos. En ambos casos nos hallamos ante una manifestación de lo sagrado en un fragmento del cosmos; en uno y otro caso está implícitamente planteado el problema del carácter «personal» o «impersonal» de la epifanía. Vimos (§ 8) que cuando se trata de hierofanías elementales (*mana,* etc.) no siempre se puede precisar si se trata de una revelación de lo sagrado de estructura personal o de estructura impersonal; la mayoría de las veces las dos estructuras coexisten porque al «primitivo» le preocupa mucho menos la oposición «personal-impersonal» que la oposición «real (poderoso, etc.)-irreal». Esta misma polaridad volverá a aparecernos, en innumerables fórmulas, en las religiones y las místicas más «desarrolladas».

Que las principales posiciones religiosas estén dadas de una vez para todas desde el momento en que el hombre ha tenido conciencia de su situación existencial en el seno del universo no quiere decir que la «historia» no tenga ninguna consecuencia para la experiencia religiosa misma. Todo lo contrario. Todo lo que ocurre en la vida del hombre, incluso en su vida material, repercute en su experiencia religiosa. El descubrimiento de las técnicas de la caza, de la agricultura, de los metales, etc., no sólo ha modificado la vida material del hombre, sino que ha fecundado además —y quizá en una medida mayor todavía— la espiritualidad humana. La agricultura, por ejemplo, dio lugar a una serie de revelaciones que no hubieran podido producirse en las sociedades preagrícolas. Claro está que las modificaciones económicas y sociales y, en última instancia, los acontecimientos históricos no pueden dar razón por sí solos de los fenómenos religiosos en cuanto tales, pero las transformaciones ocurridas en el mundo material (agricultura, metalurgia, etc.) abren al espíritu nuevos modos de enfrentarse con la realidad. Y podemos decir que si la historia ha influido en la experiencia religiosa, ha sido en el sentido de que los acontecimientos han proporcionado al hombre modos inéditos y distintos de ser, de descubrirse a sí mismo y de dar un valor mágico-religioso al universo. Citaremos sólo un ejemplo: uno de los elementos fundamentales de la revolución religiosa de Zaratustra fue su proscripción de los sacrificios cruentos de animales (cf. el elogio del buey primordial, *Yasna,* 29; el respeto a los bovinos,

Yasna, 12, 1, etc.). Es evidente que a través de esta actitud apunta, entre otras cosas, el interés económico de una sociedad que está evolucionando del pastoreo a la agricultura. Pero Zaratustra dio a este acontecimiento histórico un valor religioso: la abolición de los sacrificios cruentos se convirtió, gracias a él, en un medio de disciplina y de elevación espiritual; la renuncia a este tipo de ritos abrió una nueva perspectiva a la contemplación; en una palabra: el acontecimiento histórico ha hecho posible una experiencia religiosa inédita y ha dado lugar al alumbramiento de nuevos valores espirituales. No es necesario decir que la evolución puede también seguir la marcha contraria: que nobles experiencias religiosas de las sociedades primitivas han ido haciéndose cada vez más difíciles de realizar a consecuencia de las modificaciones que la «historia» ha ido introduciendo en esas sociedades. En algunos casos se puede hablar, sin exageración, de verdaderas catástrofes espirituales (por ejemplo, la integración de las sociedades arcaicas en el círculo económico de las sociedades colonialistas semiindustriales, etc.).

Pero si la historia puede promover o paralizar nuevas experiencias religiosas, no puede nunca abolir definitivamente la necesidad de una experiencia religiosa. Más aún: la dialéctica de las hierofanías permite el *redescubrimiento* espontáneo e integral de todos los valores religiosos, cualesquiera que sean y cualquiera que sea el nivel histórico de la sociedad o del individuo que realiza este descubrimiento. La historia de las religiones consiste así, en último análisis, en el drama provocado por la pérdida y el redescubrimiento de estos valores, pérdida y redescubrimiento que nunca son *ni pueden ser jamás definitivos.*

INDICE ONOMASTICO